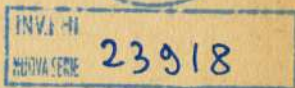
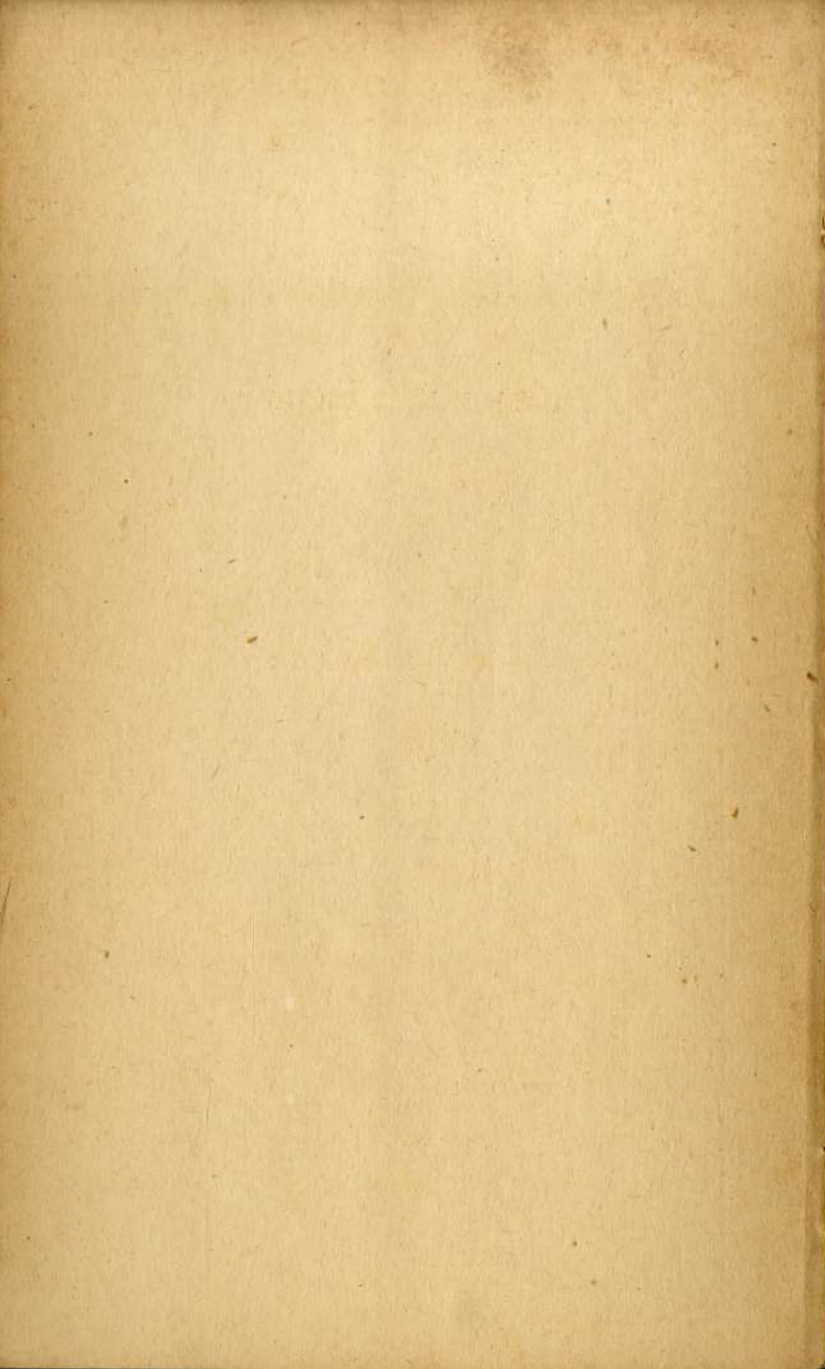
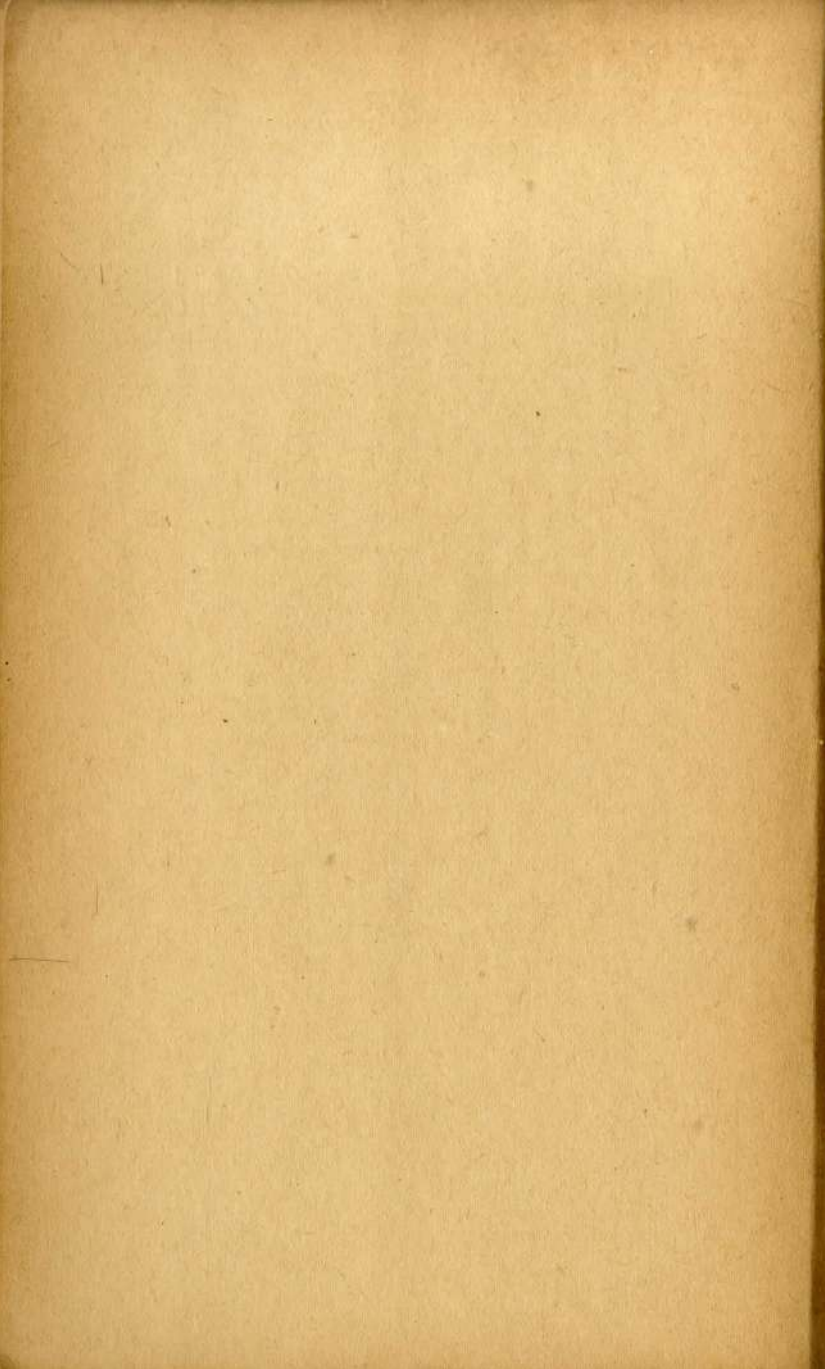
I FILOSOFI

HUME
E
L'ILLUMINISMO INGLESE

A cura di ***ADELCHI BARATONO***

GARZANTI

HUME

E

L'ILLUMINISMO INGLESE

DAVIDE HUME
E L'ILLUMINISMO INGLESE

1. PRESENTAZIONE

Davide Hume venne chiamato l'« eroe della filosofia inglese ». Invero, scorrendo le sue pagine, non troverete alcun atteggiamento eroico (e nemmeno rivoluzionario); ma uno stile semplice e alla buona, altrettanto schivo dei voli della fantasia quanto del rigore d'una vera e propria terminologia scientifica; una capacità d'osservazione acuta e, sì, implacabile (il suo « scetticismo »), ma ogni volta *mitigata*, quasi temesse che il vero possa nuocere agli uomini più dell'illusione; e una continua professione di modestia, un socratico asserire di non sapere e di dover riconoscere i limiti del nostro sapere: che ci lascian l'impressione d'un uomo intelligente e tollerante insieme, amante sol della quiete meditativa. E tale fu difatti lo Hume. Se paragoniamo questo cauto scozzese con l'entusiastico suo predecessore irlandese, il Berkeley, oppure col suo focoso amico Gian Giacomo, il nostro autore appare rispetto ad essi non solo più saggio, ma anche più semplice e modesto; e se qualche accento ambizioso vibra nelle sue lettere, ci

sembra piuttosto vanità di scrittore che spirito di guerra e di vittoria per un'idea.

Né molto diversa è l'impressione che si riceve considerando la sua vita, relativamente tranquilla e sempre di secondo piano. Nato il 26 aprile 1711 da una famiglia di Ninewells, nella Scozia meridionale, appartenne a quella nobiltà rurale di piccoli possidenti, che di mala voglia, e soltanto per aprir loro la via delle « carriere » civili e politiche, avviavano i figli agli studi universitari, provvedendoli più di buoni consigli che di denaro. A 17 anni (1728) il nostro Davide se ne venne all'Università di Edimburgo, l'antica capitale del regno di Scozia, per studiarvi lettere classiche e filosofia; ma, alla fine, si ritrovò senza risorse, nervoso e scontento. Gli sorse il dubbio, che fosse preferibile la via degli affari (« business! ») suggeritagli dal padre; ma, anche qui, l'esperienza, a Bristol, fu breve e decisiva. Altra vita, altr'aria gli ci volevano; egli desiderava avvicinare uomini, veder mondo: apprendere, nella maniera che allo spirito del suo tempo e della sua razza parve la migliore, viaggiando.

S'apre così l'epoca de' suoi viaggi, e d'ora in poi ogni pretesto, ogni impiego sarà buono, se servirà ad uscire di patria (ciò che fu chiamato il suo cosmopolitismo). L'attraeva sopra tutto la vicina Francia, dove sentiva maggior larghezza d'idee; e, poco più tardi, Parigi, divenuta l'Atene del '700, luogo d'incontro di tutti gl'ingegni più famosi, sorridente accoglitrice di tutte le tesi più estremiste, crogiolo d'idee onde uscì l'enciclopedismo illuminista. Per quattro anni (1734-38) lo Hume trovò in

Francia il rifugio pe' i suoi studi. Ne venne fuori il *Trattato sulla natura umana*, che resta — e oggi appar più che mai — la sua fondamentale opera filosofica, di cui i « saggi » e le « ricerche » posteriori non son che divulgazioni e sviluppi, con estensione ad argomenti anche economici, politici e storici. Come dice il sottotitolo, il *Trattato* era il « *tentativo d'introdurre il metodo del ragionamento sperimentale nelle discipline morali* ». Come il grande Newton, l'uomo più celebre del tempo, sull'attenta osservazione dei fatti, ed escludendo tutte le ipotesi medievali di forze e poteri occulti — « *hypotheses non fingo!* » aveva scritto ne' suoi *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) —, aveva potuto edificare, nonché la nuova fisica celeste, una vera e propria filosofia naturale, così lo Hume si riprometteva di fondare, sull'analisi della nostra esperienza interna, una filosofia naturale dello spirito, che liberasse le discipline morali, politiche e storiche, e la stessa gnoseologia (o teoria della conoscenza), da quei « grovigli e astruserie del ragionamento astratto », che il Kant chiamerà poi le « ragnatele della metafisica ».

Il giovane Hume se ne ritornò in patria col suo manoscritto, diviso in tre parti (gnoseologia, psicologia ed etica umana), lo finì di stampare a Londra nel 1740, e attese la gloria. Ma la gloria non venne: l'opera, scrive egli stesso, « nata morta, fu ignorata dalla stampa e non ebbe nemmen l'onore di suscitare le critiche dei fanatici » (allude al fanatismo ch'egli scalzava alle basi). Per esser più esatti, il libro fu conosciuto quel tanto che bastò ad appiccicare all'autore il sospetto di non con-

formismo alla scienza ufficiale, e che gli fece sbattere in faccia le porte dell'Università di Edimburgo, quando si presentò candidato a una cattedra, che sarebbe stata la sua vera missione. Invece lo ritroviamo, da prima istitutore privato, poi segretario d'ambasciata, per parecchi anni in giro per l'Olanda, la Germania, la Francia, l'Austria e l'Italia settentrionale. Ma non la politica lo interessava: egli voleva conoscere e farsi conoscere, e, scelta di proposito la forma discorsiva del « saggio » — che fin dal Montaigne era divenuta di moda, insieme col dialogo, per render « popolare » la filosofia, rifuggendo dal troppo sistematico « trattato » —, andava esponendo i suoi concetti e ribadendo la sua prima tesi.

Già nel 1742 s'era affrettato a far uscire un primo volume di *Saggi morali politici e letterari*, in cui abbordava gli argomenti più facili e alla mano; ma soltanto nel '48, durante i suoi viaggi, fece stampare, come secondo volume, la *Ricerca intorno all'intelletto umano*, che riproduceva parzialmente e con maggior cautela la sua critica della conoscenza e della scienza (la sua gnoseologia e la sua epistemologia, come oggi si direbbe), le quali formavano la parte più difficile e più pericolosa del suo primo *Trattato*. Per compiere il suo programma, fece poi seguire, nel '51, la *Ricerca sui principii della morale*; e armato di questi titoli cercò di sistemarsi nella sua Edimburgo, ingrata ed ostile.

Si dovette contentare del posto di conservatore della biblioteca degli avvocati, ottenuto non senza un'animata resistenza degli ortodossi. Qui, nel silenzio d'una biblioteca grigia e deserta, fra libri e

documenti, la sua curiosità si rivolse alle ricerche storiche: dieci anni di studio e di paziente lavoro, che fruttarono la grande *Storia d'Inghilterra dall'invasione di Cesare alla rivoluzione del 1688* (sei volumi, 1763), rimasta poi l'opera classica della storiografia inglese. Ma in Hume storico è presente il filosofo, attento e analitico, curioso di uomini, costumi, condizioni sociali, arte e letteratura, che attribuisce la maggior importanza all'episodio, non crede nelle leggi storiche e non ama la metafisica della storia.

Al tempo stesso applicava il criterio storicista a quel problema filosofico, che ora, col maturare degli anni, gli sembrava sempre più interessante, ossia al dibattutissimo problema della religione; e ne venne fuori la *Storia naturale della religione* (1755), seguìta, più tardi, dai *Dialoghi concernenti la religione naturale*, ch'egli non stimò prudente di pubblicare, e usciron postumi nel 1779.

Era ormai tempo che lo scrittore abbandonasse l'umile impiego di bibliotecario e rientrasse nel mondo effervescente dell'illuminismo settecentesco. Aveva cinquant'anni suonati; la sua reputazione cresceva ogni giorno e le sue idee prendevan piede. La sua *Storia della religione* era più letta e apprezzata a Parigi che a Londra. Ed ecco, nel '63, vediamo lo Hume accolto entusiasticamente nella capitale francese, dov'era giunto in funzione di segretario di Legazione del conte di Hertford (inviato a Parigi dopo la pace omonima). Furon gli anni in cui Hume assaporò il dolce frutto del riconoscimento pubblico e l'amicizia degli uomini che si stimano. Voltaire pubblicava quel famoso *Essai*

sur les moeurs, che risente della posizione humiana rispetto alla storia. Rousseau gli si strinse in amicizia al punto che tre anni dopo lo Hume lo ricondusse seco in suolo inglese, offrendogli asilo dal bando che Svizzera e Francia gli avevan inflitto (ma Gian Giacomo era un caratteraccio, e ripagò l'ospitalità con una tremenda lite e susseguente rottura).

Nel '67 ritroviamo il nostro filosofo sottosegretario di Stato al Ministero degli Esteri. Ma già l'anno dopo si dimette e si ritira nella sua Edimburgo. Era giunta l'ora del meritato riposo, fra pochi amici e molti libri. Una lunga malattia lo trasse a morte il 25 agosto 1776. Vita di studioso, come si vede; e niente più.

Anche nella valutazione delle idee filosofiche dello Hume, la critica più recente mostra la tendenza a sfatare la fama di grande innovatore, di scettico radicale, di « svegliarino dei sonni dogmatici ». Quello di Hume sarebbe uno scetticismo « tattico »; Hume sarebbe un « moderato » in filosofia. Nel problema della conoscenza, non farebbe altro che proseguire il sensismo di Locke sulla genesi delle idee e circa la semplice *probabilità* dell'idea di causa, e il nominalismo di Berkeley (che avrebbe il torto di citare troppo poco) sulla critica dell'idea di sostanza e circa l'astrazione scientifica in genere. Quanto ai problemi pratici, Hume non farebbe che seguire Hutcheson sulla morale e le passioni, Mandeville in politica, Shaftesbury nella psicologia dell'azione. La critica dell'idea di causalità, che ha raccomandato il nome di Hume alla gloria, aveva già il suo precursore in Joseph

Glanvil (1636-1680); e del resto lo stesso Newton nei *Principia* (I. 11. scol.) aveva dichiarato d'interdirsi di speculare sulla causa e l'agente della gravitazione, e nell'*Ottica* (Qu. 31) aveva sostituito al termine « attrazione » quello appunto di semplice « associazione », cui lo Hume riduce ogni forza e potere causale. Insomma, con le sue stesse ammissioni, si sfronderebbe lo Hume della sua ghirlanda di eroe del pensiero.

Ma è questione d'intendersi. Il pensiero d'un filosofo, per quanto originale e rivoluzionario, non sorge dal nulla, s'innesta su direzioni e correnti del suo tempo, riprende e rinnova posizioni e scuole che già si presentaron in passato; e chi asserisce l'assoluta novità d'un atteggiamento e d'una soluzione filosofica prova soltanto la propria ignoranza storica. La novità e l'efficacia d'un filosofo sta, a volte, nel portare alle sue estreme conseguenze una corrente già in corso — come, nel caso di Hume, il precriticismo inglese — facendola precipitare fin al suo punto critico, che decide la filosofia al passo risolutivo di una nuova posizione (p. es. Kant) di tutto lo spirito umano. Altre volte, piccole correzioni del pensiero precedente, piccole ribellioni a grandi maestri, ottengono un effetto d'immensa portata storica, perché son quelle che, come diceva Berkeley, « sturano le orecchie » della gente. Quanto poi agli immancabili « precursori », in filosofia come in politica, son quei tali filosofi che contano solamente per merito dei successori che han saputo farli valere!

Lo Hume, per esempio, con la sua critica sul concetto di causa, intacca così il meccanismo new-

toniano, come l'« armonia prestabilita » di Leibniz; la sostanza e la causa causante di Spinoza, come l'occasionalismo di Malebranche e quello di Berkeley (che rovescia il primo); le « qualità prime » di Locke, come ogni realismo razionalista; e con piccole e fredde osservazioni divien l'eversore di tutto un mondo d'idee, che precipita dalla metafisica dei grandi sistemi al criticismo di Kant e alle concezioni storiciste e attualiste del pensiero contemporaneo. A parte ciò, il solo metodo della sua ricerca, ne fa, come fu pur detto, il « padre di tutto il positivismo » del secolo XIX.

Ma, sopratutto, l'« eroismo » di Hume non sta nelle conclusioni, che vennero da sé, nel nuovo idealismo come nel positivismo, quali conseguenze necessarie della sua posizione: l'eroismo di Hume sta in questo suo porsi *assolutamente disinteressato* di fronte ai problemi, non avendo altra passione, altro fanatismo, altra religione (per adoperare i suoi vocaboli preferiti) che la *ricerca*, intesa come fine a sé medesima, quali che sian le conseguenze che la verità così scoperta possa determinare nelle credenze scientifiche morali e religiose, su cui si basano il pensiero e l'azione degli uomini. Strana passione, il non averne alcuna! Egli stesso ce la descrive, nella breve autobiografia stesa quasi *in limine mortis*, risalendo con la memoria alla sua prima giovinezza: « Assai presto venni afferrato da una passione per la cultura, che diventò dominatrice della mia vita, e fu per me un'inesauribile sorgente di gioia... ».

Come tutte le passioni, essa fu esclusivista e tirannica, istillandogli, com'egli scrive, « un'invinci-

bile avversione per tutto ciò che non fosse filosofia e cultura », e ponendolo in quella specie d'isolamento, descritto sulla fine del primo libro del *Trattato*, quando si sente altrettanto lontano dalle opinioni comuni, tutte impregnate di pregiudizi dati dai sentimenti, quanto dalla mentalità scientista, tutta basata su preconcetti dati dallo astrattismo del prendere le idee come realtà. Ma, in compenso, apriva a lui — e quindi apre anche a noi — quella nuova « scena del pensiero », che non dipende dalla soluzione, sempre superabile, d'un problema, ma da un nuovo atteggiamento dello spirito, il qual doveva, sì davvero, svegliare la filosofia dal sonno dogmatico (com'egli disse e il Kant poi riscontrò per proprio conto) e orientare il pensiero in quel senso criticista, che dopo d'allora non s'è mai più potuto abbandonare del tutto, ed ha impresso la sua fisionomia a tutta la speculazione contemporanea.

Pertanto, la lettura d'un autore così chiaro, semplice e geniale qual'è il nostro, non ha soltanto un interesse storico, ma è il miglior modo per penetrare nel cuore stesso d'ogni filosofia, e per comprendere la funzione che in ogni tempo vi ha esercitato l'atteggiamento critico, allo scopo di difenderla dal mero praticismo dogmatico come dalla pura e semplice religiosità, e di ricostituirla in autonomia di pensiero, teso unicamente alla fondazione di un Vero che divenga la condizione universale e necessaria di ogni altro valore. Ora, quel disinteresse pratico e quell'acceso interesse teoretico, che abbiam detto essere stata la caratteristica personale dello Hume, gli conferiscono il privile-

gio di apparirci il tipo e il modello del filosofo, il maestro che ci può educare alla ricerca della verità, anche se le sue particolari verità furon poi sorpassate. I titoli di « scettico » e di « empiricista », che ormai nella storia accompagnano il nome di Hume, non ci debbon intimidire: il dubbio scettico e il ritorno all'esperienza furon sempre il sale della filosofia, il lievito che fece fermentare il pensiero nuovo. Comunque, per paradosso ma non senza ragione si potrebbe dire, che anche per criticare lo Hume bisogna aver appreso la critica dallo Hume. Il Kant insegni.

La serie delle opere più note di Davide Hume è dunque la seguente:

A treatrise of human nature (1740);
Essays moral, political and literary (1742);
An enquiry concerning human understanding (1748);
An enquiry concerning the principles of moral (1751);
Four dissertations (1757): *The natural history of religion — Of tragedy — Of the standard of taste — An essay on the passions;*
The history of Great Britain (1763);
Dialogues concerning natural religion (postumi, 1779);
Two essays: of the immortaly of the soul, and suicide (postumi, 1783).

Altri saggi e dissertazioni politiche, il testamento, la controversia col Rousseau, nonché le correzioni e aggiunte dello stesso Hume all'edizione delle sue opere posteriori al *Trattato*, si posson

trovare nella bella edizione edimburghese delle opere complete (1854), o in quella di Green e Grose, come la precedente, in 4 volumi (2ª ediz., Londra 1890).

A questa lista oggi bisogna aggiungere l'opuscolo testé ritrovato: *An abstract of a treatrise of human nature* (1740), e ripubblicato nel 1938 dall'Università di Cambridge col sottotitolo: « *a pamphlet hitherto unknown by D. Hume, reprinted with an introduction by J. M. Keynes and P. Sraffa* ». Si tratta dunque d'un opuscolo finora ignorato (32 pagine oltre l'Introduzione), che lo Hume fece stampare da un certo Borbet (o Corbet) in Fleetstreet nell'inverno 1739-40 (com'egli stesso comunica ad Hutcheson in una lettera del 4 marzo '40), fingendosi un anonimo recensore del *Trattato* (di cui i due primi volumi eran usciti nel '39, ma rimasti senza eco), il quale lo riassumesse per segnalarlo al pubblico ignaro. Naturalmente questo riassunto, che nella sua concisione presenta però in forma libera e in parte anche nuova la materia principale del *Trattato*, passò altrettanto inosservato, e se ne perderon le tracce. Rimase soltanto una leggenda, che attribuiva l'anonimo sunto ad Adamo Smith (allora giovane allievo di Hutcheson); ma si trattava di equivoco con un certo « Mr. Smith », nominato nella lettera su ricordata di Hume a Hutcheson, forse un libraio di Dublino editore di Hutcheson, il quale doveva averlo indicato al suo amico come probabile editore del terzo volume del *Trattato*. Il ritrovamento del prof Keynes, e l'edizione dell'Università di Cambridge da

lui curata insieme col prof. Sraffa, ci permettono di offrire ai nostri lettori la traduzione di queste vivaci e autenticissime pagine, in cui Hume presentava la sua prima opera.

Quanto alla biografia e alla bibliografia sullo Hume, la più nota biografia è quella di J. H. BURTON, *Life and Correspondance of D. Hume* (Edimburgo, 1850); ma i recenti volumi di J. Y. GREIG, *David Hume* (Jonatan Cape, 1931) e *The Letters of D. Hume* (2 voll., Oxford, 1932), ci dànno la biografia aggiornata e l'edizione definitiva dell'epistolario. Delle monografie storiche e critiche sullo Hume, ricordiamo, tra le più antiche, quelle dello HUXLEY (Londra, 1879), del MEINONG (*Hume Studien*, Vienna, 1877-79), di J. DIDIER (Parigi, 1912) e del TARANTINO (*Criticismo e associazionismo di D. H.*, Torino, 1888). Delle recenti, due americane: C. W. HENDEL, *Studies in the philosophy of Hume* (Princeton, 1925), e M. S. KYPERS, *Studies in the eighteenth century background of Hume's empiricism* (Minneapolis 1930); due inglesi: B. M. LAING, *David Hume* (Benn, Londra, 1932) e J. LAIRD, *Hume's philosophy of human nature* (Methuen, Londra, 1932); una tedesca: R. METZ, *Hume Leben und Philosophie* (Stuttgart, 1929); una francese: A. LEROY, *La critique et la religion chez D. H.* (Parigi, 1930); infine, una italiana, molto approfondita, di GALVANO DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di D. H.* (2 voll., Sansoni, Firenze, 1933-35: il primo vol. è stato ripubblicato in edizione snellita col titolo: *Hume o il Genio dell'empirismo*, 1939).

Ed ora due parole sul criterio che ha guidato la nostra scelta dei testi. Di Hume, oltre l'*Abstract*, perché è una primizia e riassume il *Trattato*, abbiamo riportato gran parte della *Enquiry concerning human understanding*, e cioè l'introduzione e la conclusione che riguardano il metodo della ricerca filosofica, e tutti i capitoli (*sezioni* IV-VIII) di critica della causalità, formante il centro del pensiero humiano. Benché oggi si soglia anteporre il *Trattato* alle *Ricerche*, e senza dubbio il primo si mostri più ricco di spunti e prospettive, abbiamo preferito la *Ricerca*, più semplice e definitiva, perché è la redazione che lo stesso Hume volle mantenere per far comprendere a tutti il suo pensiero, riconoscendo che il primo *Trattato* era nato morto e non era il caso di riesumarlo. E benché oggi più d'uno [1] tenda a mettere in maggior valore lo Hume delle ricerche morali e dei dialoghi di religione che lo Hume critico della conoscenza e della scienza — ossia ad anteporre Hume psicologo ad Hume criticista! —, noi, dovendo limitare la scelta, abbiamo sacrificato del tutto le questioni etico-religiose a quelle teoretiche, essendo convinti, col De Ruggiero, che lo Hume moralista non supera il medio livello del moralismo scozzese (da Hutcheson in poi)[2]. Piuttosto ci si potrebbe chiedere, perché non abbiamo preferito metter insieme un florilegio di brevi passi tolti da ogni opera e riguardanti tutti gli argomenti; ma il nostro scopo non era quello di

[1] Per es. Kemp Smith in *Hume and present day problem*, Londra, 1939.

[2] G. De Ruggiero, *L'età dell'Illuminismo*, (Laterza, Bari, 1939), pag. 249.

far conoscere i varii oggetti e contenuti del pensiero di Hume, in uno zibaldone di mille brani staccati e disparati, sì bene di far avvicinare il lettore allo spirito, al metodo di Hume, accompagnandone la forma per tutto il suo sviluppo intorno ad un tema essenziale. I mosaici di tanti pezzi forse servono per chi già conosce un autore e lo vuol ricordare, come la serie dei temi musicali ricorderebbe un'opera udita; non servono per il lettore nuovo, che trova maggior profitto e diletto a seguire un solo tema in tutto il suo svolgimento, ossia nel suo stile, che del resto in potenza già contiene anche i rimanenti. Per la stessa ragione, di Berkeley presentiamo tutta la prima parte del *Trattato*, sul tema essenziale dell'immaterialismo, e di Locke i capitoli consecutivi della 2ª e della 4ª parte del *Saggio*, che trattano i problemi sui quali si eserciterà la critica degli altri due.

La nostra traduzione dalla *Ricerca* vorrebbe raggiungere una chiarezza ancor maggiore dell'ottima traduzione già esistente del Prezzolini (Laterza, Bari, 1927), cercando, a traverso la parola, un'aderenza perfetta con le intenzioni dell'autore. Per ottenerla, qualche volta abbiam reso con una terminologia più esatta (a costo, una o due volte, di farla sembrare anacronistica) l'espressione troppo vaga e generica usata dallo Hume; oppure abbiamo aggiunto fra parentesi qualche parola che meglio determini il vocabolo del testo. Aggiunte e note della 2ª edizione humiana, quando erano importanti, le abbiamo inserite nel testo (per le parti scelte); sfrondandolo invece di qualche sovrabbondanza e

ripetizione, in vista del fine divulgativo che si propone questa Collana di filosofi. Le altre nostre traduzioni da Locke e da Berkeley sono tratte dalle nostre stesse edizioni di questi due autori, una, del *Saggio* di Locke, presso il Cappelli di Bologna (1931), l'altra, del *Trattato* di Berkeley, presso Mondadori di Milano (1935).

2. LA LUMINARIA DEL SETTECENTO

Ora cerchiamo, avanti tutto, di collocare il nostro autore nel suo secolo, che fu detto il secolo filosofico per antonomasia, il secolo dei « lumi ». I lumi eran quelli della ragione umana e della scienza, ovvero *philosophia naturalis*, che si andavan sostituendo ai vecchi lampadari della filosofia scolastica, mistica o intellettualista che fosse. I filosofi del Settecento avevan ereditato quei lumi dal razionalismo del secolo precedente, e li squassavano come faci, nell'orgogliosa illusione di dar fondo al sapere, e che non dovesse restar nessun angolo in ombra, né fuori né dentro di noi. Il mondo parve tutto da riscoprire, e che tutto si potesse scoprire con le sole forze della nostra ragione. Alla luce abbagliante dei grandi fari — altissimi fra tutti, Newton e Locke —, parve aprirsi lo spettacolo d'un gran teatro della Verità, al quale accorresse una folla sempre più fitta, con gli occhi in alto abbacinati in quelle luci, in attesa che si squarciasse l'immenso velario disteso fra cielo e terra e che si potesse alfine scorgere la « natura » ultima delle cose.

Fu davvero un fervoroso centennio, quello che corre dalla rivoluzione inglese del 1688 alla rivoluzione francese del 1789: una specie di entusiasmo filosofico e una febbre di ricerca scientifica invadono l'Europa e si diffondono come una moda; le idee s'incrociano fra nazione e nazione abolendo le frontiere politiche, sì che a un certo momento, i francesi sviluppano razionalmente il sensismo di Locke e i tedeschi (a traverso Leibniz) il razionalismo francese; l'interesse alla ricerca discende dai dotti agli indotti, dai circoli degli studiosi ai salotti delle dame, fondendo letteratura filosofia e scienza; e sbocca nell'enciclopedismo, ch'è il fenomeno più caratteristico dell'epoca. Fra il *Dictionnaire* storico critico di Bayle (1697), che lo Hume consultava, ed i 28 volumi dell'*Enciclopedie* di Diderot e d'Alembert (1751-72), in ogni paese si moltiplicano gli scritti destinati a diffondere le nuove idee scientifiche e filosofiche, morali e religiose, economiche e politiche, in una forma a tutti accessibile, come i Saggi, i Dialoghi, le *Lettres*, i *Mémoires*, fin che si avrà, negli ultimi decenni (specialmente in Germania), una vera e propria « filosofia popolare », con intenti educativi e religiosi (ma, s'intende, d'una religiosità « illuminata »).

Ma intanto ovunque si apron circoli e logge massoniche alle dispute fra religione naturale e religione rivelata, e fra « deismo » e « teismo », come in seno al cattolicesimo stesso si discute fra gesuiti e giansenisti; ovunque si vuol applicare quel pericoloso strumento ch'è la « ragione », non soltanto ai problemi teoretici, ma anche a quelli della vita pratica e politico-sociale, scalzando alle

basi ogni principio d'autorità e ogni istituto tradizionale, e anzi mettendo sotto processo tutta la storia passata. L'atteggiamento critico e l'*esprit de finesse* che animano questo nuovo razionalismo, si trovano imprudentemente mescolati ai profumi delle ciprie e alle morbide curve dello stile Luigi XV, in quel civettare col rischio, in quel compiacersi del paradosso consequenziario e radicale, in quel brivido del *sàpere aude!* che guadagna perfino le corti: se il re di Francia s'imbroncia con Voltaire, il re di Prussia l'accoglie e lo protegge. Si andò così a poco a poco formando un'atmosfera corrodente e penetrante, simile a un ossigeno che ravvivasse gli spiriti e ovunque accendesse discussioni sopra ogni argomento, eccitasse la critica e la ricerca, donasse agli uomini il sentimento euforico di tutto poter comprendere e quindi osare, sulla via creduta ormai sicura d'un indefinito progresso; sconfinata e fiduciosa libertà di pensiero che venne poi chiamata responsabile perfino degli eccessi della rivoluzione:

Je suis tombé par terre — c'est la faute à Voltaire;
le nez dans le ruisseau — c'est la faute à Rousseau...

Tale è lo spettacolo dell'illuminismo, visto da lontano e facendo centro a Parigi, che verso la metà del secolo sfolgorava di luce incandescente e appariva la capitale dei begl'ingegni, come, prima e dopo la morte del Re Sole, era stata ed era la capitale del gusto, dell'arte e della letteratura brillante, la grande seduttrice del Settecento. Ciò è poi sembrato ingiusto agli storici della filosofia, i

quali han cercato di spostare verso l'Inghilterra il centro, o almeno la fonte del pensiero illuminista: tesi di facile dimostrazione, in quanto il genio più « francese » dell'illuminismo francese, Voltaire, fu il primo ad additare l'Inghilterra come la patria della nuova scienza e filosofia, nonché della libertà e del buon gusto morale. Niuno del resto contesta che D'Alembert ispirò la sua enciclopedia a Bacone e a Newton, Condillac la sua noètica al sensismo lockiano, Diderot la sua etica alla morale inglese del sentimento, Montesquieu la sua politica al costituzionalismo d'oltre Manica.

Tuttavia, anche se l'olio, di cui i detti enciclopedisti e poligrafi francesi e i loro coevi (da Rousseau a Vauvenargues, da Buffon a Helvetius, dal Condorcet al Quesney e ai fisiocrati) alimentarono le loro lanterne, era, per lor confessione, olio di marca inglese, la luce tersa e viva che irradiava a traverso il prisma cristallino di questi lampadofori della « intelligenza » era ben francese, non soltanto per lo stile che distingueva ciascuno con una propria sfaccettatura, entro cui si riflettevano i volti ammirati del suo circolo di seguaci, ma anche per quella comune ingenua persistente e attiva fede nella scienza e nella luce delle « idee chiare e distinte » del razionalismo tipicamente francese, cioè cartesiano, cui si deve la sua forza di penetrazione e di diffusione. Intendo dire — per una più esatta prospettiva storica — che quel germogliare critico d'idee, che sul suolo inglese fu spirito di ricerca disinteressata, dubbio e scetticismo teoretico (ignorato o in contrasto con l'opinione comune), e nella storia della filosofia si sarebbe chiamato semplice-

mente « filosofia dell'esperienza » o qualcosa di simile, divenne *illuminismo,* in senso proprio, innestandosi sul ceppo del razionalismo francese, e acquistò così quell'aspetto pratico e politico, che ne fece la filosofia del Terzo Stato anche nella coscienza comune. Locke e Hume moriron nel silenzio dei loro ultimi studi (non parliamo di Berkeley, che dovette il suo momento di fama alla trovata dell'acqua di catrame!): Voltaire, ritornato dall'esilio per morire a Parigi nel '78, disparve rapito in cielo in un'apoteosi di gloria. L'Introduzione di Locke al *Saggio*, che dovrebb'essere la prima pagina della filosofia illuminista, è (come l'ultima della *Ricerca* analoga di Hume) una professione di *docta ignorantia*, affermante i limiti invalicabili dell'umana ragione, e il suo carattere di strumento pratico per l'uso domestico: l'ultima opera dell'ultimo degli illuministi francesi più noti, l'*Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (1795) del de Condorcet — il quale, essendo il più giovane, vide ancora il trionfo della dea Ragione (quantunque ridotta *sans culotte*) e dettò gli ordinamenti scolastici all'Assemblea Legislativa — fu invece la novella istoria, in dieci tempi, dello Spirito umano in cammino, lasciata in eredità al nascente romanticismo tedesco.

Consideriamo dunque da prima l'illuminismo in senso stretto, ossia francese, che caratterizza il secolo, standovi al centro come una grande girandola, mossa dallo scoppiar successivo di cento razzi attaccati alle sue ali. Il primo pirotecnico era stato, ripeto, Cartesio; e l'illuminismo francese fu lo svolgimento del razionalismo, anche se divenne

anticartesiano in nome di Newton e antirazionalista in nome di Locke e di Shaftesbury. La cosa si spiega ponendo una maggior attenzione al doppio significato che prende il termine « razionalismo » applicato allo stesso Cartesio, il quale fu un pensatore, direi, costituzionalmente dualista, lacerato fra una *ragione* intesa come nuovo, autonomo, puro e perfetto strumento di ricerca delle idee chiare e distinte, secondo il principio d'identità e di non contraddizione; e una *ragione* intesa, tradizionalmente, come oggetto e fine della ricerca, cioè come essenza reale, essere in sé delle cose, spiegabili soltanto in un *sistema* razionale e geometrico (il meccanicismo della natura estesa).

Seguendo la prima esigenza, quella del solo *cogito*, vediamo fondata l'autonomia del pensiero (la libertà dello spirito), insieme col *metodo*, così della scienza pura, analitica e astraente, come della riflessione filosofica, o *dubbio metodico*: in tal senso, « ragione » significa *matematismo* scientifico e *criticismo* filosofico; e sarà questa la via degli sviluppi illuministi del razionalismo cartesiano. Seguendo la seconda esigenza, metafisica, abbiamo invece il dogmatismo o realismo dell'*ergo sum* (esisterebbe un ente come pura ragione), e degli altri *ergo* riguardanti Dio e le sostanze: la filosofia diventa ricerca d'un *sistema* ideale e formale di verità, presa ancora scolasticamente come realtà « in sé » (ossia, in Dio) di quei contenuti dell'esperienza, i quali « per sé » non contan più nulla.

Fu il razionalismo secentesco dei « grandi sistemi » che si gettò per questa seconda strada, aperta dalle *Meditationes* di Cartesio (1640) con la debita

approvazione di Padre Mersenne e dei teologi della Sorbona. Si trattò allora di sanare anche il dualismo fra materia e spirito (fra estensione e pensiero) lasciato aperto da Cartesio: il monismo spinoziano, l'occasionalismo di Malebranche e il pluralismo di Leibniz sono le tre soluzioni possibili di questo problema, dal punto di vista d'un razionalismo che intende ormai la ragione, non tanto come strumento di ricerca (come *esprit géometrique*, quale sarebbe, in Cartesio, p. es. il calcolo delle tre coordinate destinato a *definire* algebricamente l'estensione e *misurare* il movimento, senza esser esso medesimo estensione e movimento), quanto come oggetto e fine della ricerca (come *esprit de systhème*), scoperta di una legge che *spiega* l'essenza reale delle cose. Per lo Spinoza infatti, dato che l'Essere, per esser razionale, dev'essere identico a sé e causa di sé, esso non può esser che una unica *sostanza*, in cui estensione e pensiero, essere e idea dell'essere, siano la stessa realtà; e questa unificazione si attua nel momento in cui la nostra conoscenza, dapprima soggettiva ed empirica (*passio*, sentimento nostro individuale), ascende, per mezzo della *nostra* ragione (*ratio*, ossia intelletto), alle leggi che legano i fenomeni e noi medesimi in un ordine di necessità universale, fin al punto in cui diviene *intuitio* razionale di Dio, coincidenza della Ragione con l'Essere assoluto.

Analogamente, negli stessi anni in cui Spinoza elaborava la sua *Ethica* (dal 1670 alla morte, 1677) il Padre oratoriano Nicola Malebranche dimostrava per via critica invece che geometrica, che non potendosi ammettere alcun rapporto fra enti ete-

rogenei, quali sarebbero il pensiero e l'estensione (l'anima e il corpo), fuor che la loro identità in Dio, di Cui la nostra anima partecipa (secondo il platonismo agostiniano), è dunque soltanto in Dio che noi possiamo incontrare, aver la visione anche dei corpi, che unicamente per un atto di fede dogmatica (realismo ingenuo) crediamo esistenti in sé come tali. Naturalmente Spinoza, il quale poteva prescindere da tutta la filosofia cristiana e negare il finalismo provvidenziale di un Dio immaginato « con le mani e coi piedi », poté invece chiamare indifferentemente Dio oppure Natura quella sostanza, di cui l'estensione e la coscienza non sarebbero più che due attribuiti, fra gli infiniti possibili, dei modi in cui ci si presenta: parallelismo fra cosa e idea della cosa che non implica una diversa realtà fra le due serie modali (come accade nell'odierno assurdo parallelismo psicofisico), ma l'identità sostanziale di natura e intelletto, alla quale già aspirava l'antica metafisica. Egli infatti, saltando a piè pari il cristianesimo, riunifica, nel problema teoretico, Democrito a Platone; come, nel problema morale, epicureismo e stoicismo, nel passaggio senza frattura reale, dalla schiavitù delle passioni (natura umana di Dio) alla libertà dell'amore intellettuale di Dio (natura divina dell'uomo).

Ebbene, tutta questa metafisica razionale, ispirata da un misticismo che, cristiano o paganeggiante che fosse, gl'illuministi del Settecento, specialmente i francesi, non sentivan più affatto, ritornerà a interessare soltanto al principio del secolo XIX, quando la spinta romantica slancerà di nuovo gl'ingegni verso le grandi costruzioni siste-

matiche, per riunire panteisticamente lo spirito alla natura (da Goethe a Schelling) o idealisticamente la natura allo spirito nella ragione (Fichte, Hegel). L'illuminismo vuole invece *scoprire* la natura, esterna e interna, in quanto è natura, dato di fatto; si serve, nella scienza, della ragione e, possibilmente, del calcolo, per comprendere la natura e prevederne gli eventi (come Newton del calcolo delle flussioni nella fisica astronomica), ma non sostituisce la ragione all'esperienza, cui si deve sempre ricorrere: ond'è che oppone il metodo sperimentale di Galilei, Keplero e Newton alle « spiegazioni » del meccanicismo cartesiano; e si serve della filosofia come attività riflettente, ma pratica e concreta, ossia « funzionale », destinata ad allargar senza fine la cultura in una forma aperta, opposta al sistema statico e chiuso della pura ragione: cànoni, *regulae philosophandi* piuttosto che filosofia in senso antico (metafisica).

Allora si comprende la maggior fortuna ch'ebbe Leibniz, non soltanto per la sua partecipazione al primo illuminismo — egli morì nel 1716, affacciato al nuovo secolo, in contatto e in carteggio con tutti i filosofi, teologi, scienziati e giuristi del tempo, intervenendo, col suo sapere universale, in ogni discussione e contrastando con Bayle e Locke come prima con Cartesio Spinoza e Newton; facendo insomma da tramite fra i due secoli, come fra la cultura occidentale e il luteranismo tedesco; e, infine, tentando una conciliazione fra gli opposti indirizzi di pensiero, come, nel campo pratico, fra le opposte Chiese —; ma soprattutto, per la piega del suo ingegno, rivolto più all'individualità d'ogni es-

sere e al dinamismo causativo del divenire che all'identità sostanziale in cui tutti si eguagliano. Tuttavia il Voltaire prese bellamente in giro, nel suo *Candide*, la *Teodicea* di Leibniz; e degli scritti filosofici dava, in una lettera del 1741, un giudizio, che riflette assai chiaramente in che modo gl'illuministi francesi consideravano la parte metafisica di Leibniz: « Sa raison insuffisante, sa continuité, son plein, ses monades etc.. sont des germes de confusion, dont M. Wolf (il diffusore di Leibniz in Germania) a fait éclore méthodiquement 15 volumes in 4°, qui mettront plus que jamais les têtes allemandes dans le goût de lire beaucoup et d'entendre peu! ».[1)]

Voltaire non aveva poi tutti i torti, perché il pensiero di Leibniz si muove incessantemente su piani diversi, che non trovan la loro linea d'intersecazione in un sistema coerente come quello di Spinoza. Matematico formidabile, Leibniz inventa il calcolo infinitesimale, e anzi vagheggia una logistica, un'algebra dei concetti ridotti a simboli d'un linguaggio universale, la quale permetterebbe di dedurli totalmente *a priori* per pura analisi: ma tutto ciò resta inapplicabile per Leibniz filosofo, che parte dall'esperienza interna e dalle « verità di fatto ». Realismo e teologismo, meccanicismo e finalismo, determinismo e contingentismo, infini-

1) Citato in ERNST CASSIRER, *La Filosofia dell'Illuminismo*, ediz. ital. « La Nuova Italia » Firenze 1935, pag. 60. Di proposito abbiamo cercato l'occasione per indicare quest'opera, la più importante sull'argomento. Su l'illuminismo inglese, consigliamo il primo volume già citato di GUIDO DE RUGGIERO, *L'età dell'Illuminismo*, Laterza, Bari, 1939.

tismo del « continuo » e individualità di monadi assolute, e così via dicendo, son tutti motivi fecondi compresenti in lui, ma che non sempre si saldano insieme. La *Monadologia* leibniziana — che si riallaccia nel passato al nostro Bruno, nel tempo di poi a Schopenhauer, ma nel Settecento gira a vuoto — risulta di due posizioni filosofiche opposte: la prima, che sarà svolta dall'idealismo postkantiano, procede dall'Io; la seconda è un neoplatonismo cristianizzato che procede da Dio. Realtà assoluta, o « sostanza » (unica), è la monade individuale, che « non ha né porte né finestre », ossia non può entrare in rapporti reali di dipendenza dalle altre monadi, nel qual caso sarebbe passività e materia (cosa causata): essa è invece causa di sé, perché è un centro attivo, un *appetire*, realtà spirituale che produce il proprio essere come *rappresentazione*, nel divenire delle percezioni. Quel mondo fisico, che ci rappresentiamo come un insieme di corpi (estesi) aventi posizione e figura (le qualità) modificabili per effetto di movimenti interni o esterni in un rapporto fra corpi (o fra le loro parti) tutti passivi, è invece dunque di natura spirituale, perché è un mondo di percezioni, il mondo della coscienza, sebbene ancor inadeguata e limitata. Più adeguato, più vero (a fondamento della fisica nuova) è il rappresentarsi l'oggetto fisico come attività, energia, che produce il suo corpo, la « materia » (o meglio, coscienza fenomenica), il *pieno* che riempie il vuoto inesistente spazio-temporale col movimento. Ma ancor più adeguato e più vero (a fondamento della nuova gnoseologia) è l'appercepire noi stessi (autocoscienza) come autori delle

nostre rappresentazioni, le quali rispecchiano il mondo intiero perché vi si proiettano all'infinito, in un'infinità di percezioni tanto più chiare e reali, quanto più salgono, per sintesi di minimi percettivi che si limitavano a vicenda, dall'inconscio e dal subconscio alla coscienza illimitata dell'infinitezza dell'Essere, che ci ricongiunge con Dio, al quale aspirava (e in tal senso gli obbediva) il nostro slancio attivo, l'intelletto. L'Io è dunque la monade che, in quanto Io, è in sé stessa l'uno e tutto dell'essere, il centro dell'universo, incominciando dal suo corpo: ma quando (non si sa come: per ipostasi? per analogismo antropomorfico?) usciamo da questo centro, ponendoci alla periferia del sistema, questo ci appare come l'*organizzazione* d'una infinità di monadi, della quale io sono l'infinitesima parte; monadi subordinate per infinitesimi gradi di un'integrazione totale ciascuna ad altra men limitata ed oscura, ossia più conscia e universale (come, in me, il mio corpo si subordina all'Io di cui fa parte, e nel mio corpo le cellule ai tessuti e i tessuti agli organi), fino alla Monade delle monadi, ch'è Dio. Il quale, alla fine (ossia al principio), è il buon orologiaio, che fra le infinite *possibilità* logiche del reale divenire, ha scelto le *migliori*, e in tal senso ottimistico e provvidenziale ha messo d'accordo questa infinita pluralità di monadi irrelative e assolute, in una relatività tutta quanta ideale.

Gl'illuministi francesi obliarono Spinoza, ammirarono Leibniz, ma, anche per la parte che più li poteva interessare, la teoria della conoscenza, preferiron partire da Locke, sebbene la gnoseologia

del Leibniz sia tanto più fine e profonda. È anche vero, che la maggiore opera gnoseologica di Leibniz, i *Nouveaux Essais* di critica al Locke, apparve stampata soltanto nel 1765, cinquant'anni dopo la sua morte, mentre che, fin dai primi anni del secolo, correvano per la Francia le traduzioni e i riassunti di Locke; ma ciò dimostra appunto ch'era questo il pane che ci voleva per i francesi. Il Leibniz, come vedremo, fece rinascere la filosofia germanica; ma di qua dal Reno, così Voltaire nelle sue *Lettres philosophiques* (1734), come poi Condillac negli *Essais sur l'origine des connaissances humaines* (1746) e nel *Traité des sensations* (1754), l'opera di teoretica più caratteristica dell'illuminismo francese, non si chiedevano, col Leibniz, se la « natura » sia una realtà oggettiva, esistente fuori di noi, oppure soltanto obbiettiva, nostra « rappresentazione », optando fra realismo e idealismo: ad essi interessava unicamente stabilire *come* noi possiam conoscere la natura, per fondare una metodologia scientifica; e trovarono in Locke l'impostazione di questo problema (Condillac non aveva letto Bacone).

Ancor meglio si può comprendere il carattere dell'illuminismo francese confrontando il de Condillac col Locke, dal quale si suol far derivare. La ricerca inglese è *criticista*, quella del francese è *psicologica*, ossia, alla fine, scientifica e genetica: è il « positivismo » francese, naturalista *e* spiritualista, e non una filosofia della natura *o* dello spirito. Quando Condillac scrive di metodologia (nel *Traité des systèmes*, 1749 e nella *Logique* pubblicata postuma), si preoccupa di fondare il metodo

della scienza su l'analisi dell'esperienza, sostituita alle deduzioni sulle definizioni della sistematica razionalista, che procedeva per analisi delle idee. La scomposizione e ricomposizione sui contenuti sensibili — la sintesi sperimentale opposta alla sintesi razionale —, partendo dai termini noti, può liberarne l'incognita che li genera con una « trasformazione » (ossia, una messa in evidenza) del tutto analoga a quella algebrica (la ragione è strumento di scienza esatta). Per cui, quando ci accingeremo a studiare la conoscenza stessa e le condizioni del suo sviluppo, si tratterà di vedere in che rapporto costante un'idea, che di fatto è una parola, si genera e si costruisce, interponendosi fra i nostri bisogni e le cose che li possono soddisfare od ostacolare, secondo il processo *naturale* del nostro spirito.

Infatti, nel *Traité des sensations* (definitivo nella 2ª ediz. del '71) il Condillac istituisce quell'esperimento psicologico (ahimé, ipotetico) che per la sua semplicità gli guadagnò tanto favore. La *statua vivente* di Condillac sopravvive ai venti e più volumi delle sue opere. Tutta la psicologia francese, genetica e analitica, da due secoli viene di lì. Egli prega gentilmente il lettore di mettersi nelle condizioni d'una statua viva, che però non abbia ancor avuto alcuna sensazione: essa non sentirebbe nulla, non saprebbe né vorrebbe nulla, non ricorderebbe né penserebbe nulla. Se incominciamo con aprirle un senso, sia pure il più limitato come l'olfatto, facendole odorare una rosa, la statua *sarà* quest'odore e niente altro: non avendo altra impressione, essa non distinguerà quel profumo da altro né da

sé; profumo (conosciuto), piacere (sentito) e volontà (appetito), che per noi formano tre astratte idee (dell'oggetto, del soggetto, e del rapporto di soggetto a oggetto), qui sono la stessa unica sensazione la quale occupa tutta la coscienza della statua (la sua « attenzione »), che prima era *tamquam tabula rasa*, ossia non era niente. Allontanata la rosa, l'odore resta (attenuato) come memoria; offrendo alla statua un fiore diverso, la statua, facendo attenzione al nuovo profumo e al ricordo del precedente, percepirà la distinzione, ossia giudicherà sulla somiglianza o differenza, e vi potrà poi rifletter sopra; del pari, alla presenza d'una sensazione spiacevole, evocherà nell'immaginazione quella piacevole, ecc. Nessuna sensazione essendo indifferente, dal contrasto fra le sensazioni presenti e quelle già note e possibili sorgono il desiderio e la volontà, l'amore e l'odio, la speranza e il timore, ossia l'unione del sentimento con lo stimolo sensibile o la sua immagine. Infine la statua può formarsi delle idee astrattive e generali tratte dalle qualità comuni delle sensazioni, come le idee di quantità e di numero, di possibilità, di successione ecc.; nonché l'idea di se stessa come centro delle unificazioni.

Tutto ciò dovrebbe dimostrare, che basta un solo senso, come l'olfatto, a generare (o, semplicemente, svegliare, *in occasione* delle sensazioni stesse?) tutte le « facoltà » dello spirito, secondo un ordine di sviluppo sempre più complesso, fino all'ideazione; ma che la sensazione è necessaria, non essendovi nell'intelletto nulla d'innato. Facendo poi la stessa prova per gli altri sensi, se ne inferisce la maggior

ricchezza quantitativa e qualitativa dei fatti psichici, e il costruirsi d'idee dovute alla maggior importanza che un senso prende sugli altri. Importantissimo è il tatto (come senso tattile e senso di movimento e di sforzo), su cui si fonderebbe la distinzione fra l'Io (sentito come attivo, col sentimento che l'autore chiama « fondamentale ») e l'oggetto corporeo *esterno*, spaziale (questione meglio chiarita dal Berkeley). Infine, l'intelletto, coll'uso di segni e di parole aiuta la formazione delle idee, estendendo le facoltà già tutte contenute nella sensazione, in quanto il linguaggio aiuta a distinguere e a comparare (a giudicare, a pensare); ma è un'arma a doppio taglio, perché può invece confondere ciò che in natura è chiaro. Bisogna stare attenti a non superare il significato spontaneo delle parole (« pensare », p. es., equivale soltanto a « pesare », « sostanza » a « ciò che sta sotto » ecc.), e allora la lingua scientifica sarà, semplicemente, una lingua « ben fatta », che aiuta la natura senza violentarla. Una buona esposizione è il più autentico metodo d'invenzione (come il calcolo matematico non è che semplificazione e trasformazione del calcolo con le dita).

Quest'ultima considerazione si trova in un'altra opera postuma di Condillac (*La langue des calculs*), ma ci aiuta a capire, che la sua teoria della conoscenza è tutt'altro che una critica filosofica, analoga a quelle degli inglesi. È la semplice esposizione della genesi e dello sviluppo psicologico, artificialmente semplificato, in odio agli arcani valori aprioristici e innati attribuiti allo spirito dalla metafisica precedente. Il sensismo di Condillac non

va neppure confuso col « materialismo », affatto indipendente, di La Mettrie e seguaci, a sfondo polemico e scandalista, che ci mostra nella sua forma più radicale l'altro atteggiamento, quello scettico e demolitore, dell'illuminismo francese (è il suo criticismo, iniziato col *Dictionnaire* di Bayle).

La Mettrie era un medico, che sorvegliava anche se stesso durante le malattie. Il concetto de *L'homme machine*, l'opera che destò tanto clamore, è che il corpo umano sia come un orologio, e che dal funzionamento di questo meccanismo *dipenda* tutto ciò che chiamiamo anima e spirito. Non è più questione di definire la sostanza del corpo e quella dell'anima, ma di stabilire il determinismo causale per cui, di fatto, l'anima appare un risultato della materia. La materia non è inerte e passiva, come pensavan gli spiritualisti, i quali facevan risalire il principio attivo del movimento a una causa spirituale (al volere), a un motore immobile che dia la prima spinta; al contrario, la materia è movimento, energia, e non v'è parte che ne sia sprovvista, anche se appare immobile. Tanto più la materia organica è attività, funzione, vita insomma, di cui la coscienza è un effetto. Se dunque le scienze naturali sono scienze razionali, non possono studiare anche l'uomo se non nel suo aspetto oggettivo, come un meccanismo (come Cartesio aveva fatto per gli animali). I discorsi *morali* hanno tutt'altro significato e rispondono a tutt'altre esigenze; la gente, del resto, non ha alcun interesse né obbligo di ragionare scientificamente.

Per la parte positiva e metodologica, nulla di pericoloso: La Mettrie s'inseriva nella schiera dei na-

turalisti del Settecento, che va da Fontenelle a Buffon e a Robinet. Come il Seicento s'era dedicato alle scienze fisico-astronomiche, e per renderle esatte le aveva appoggiate alle matematiche, definendo algebricamente le leggi dei corpi spinti da forze costituenti il meccanismo dell'universo, così il nuovo secolo si gettava avidamente alla scoperta della natura, della vita e della storia, tentando di riportarne il principio al meccanicismo fisico, o a leggi analoghe per oggettività e rigore. È la spinta cartesiana che si ripercuote in ogni campo dello scibile. Già Fontenelle, segretario dell'Accademia delle Scienze, nei primi anni del secolo, esortava le scienze naturali ad accostarsi al metodo fisico-matematico; e pensava che perfino la storia umana potrebbe raggiunger un grado di verità scientifica se si razionalizzasse, e, in luogo di spiegare le nostre vicende con discorsi d'ordine morale, parlando di « passioni », parlasse semplicemente di « errori » (ossia di scarti da una logica dei rapporti umani). Il Fontenelle aggiungeva, ponendosi fra Vico e Comte, che le religioni e i miti non sono che il modo dei primitivi (ossia degli ignoranti!) di spiegare la natura, e che era giunto il momento di sostituirli con la scienza. Del resto, anche quando si superò il meccanicismo cartesiano, l'esigenza scientifica di scoprire *leggi* che unificassero causalmente anche i fatti della vita e della psiche, spinse i naturalisti a ridurne la complessa fenomenicità a qualcosa di molto semplice, a un organicismo, a un biologismo, in cui gli automatismi funzionali, sostituiti al meccanicismo fisico, restan pur sempre cause *materiali* (salvo ad assumere il senso

magico del « vitalismo »). La celebre *Histoire naturelle* di Buffon (pubblicata dal 1749 all'88, in parallelismo con l'Enciclopedia) è tutta tesa a unificare i fatti della vita e le stesse specie fisse di Linneo nel concetto di un *tipo vivente*, quasi una forza originaria, che si attua per serie di forme, diverse secondo le circostanze, ma non discontinua, ramificandosi in tutte le direzioni; e il Robinet estese poi questo *slancio vitale* a tutta la materia, gradualizzando l'energia funzionale dalla materia bruta alla mente umana (un evoluzionismo *in nuce*).

Ma, dicevo, il pericolo dell'irrompente materialismo non stava nella sua parte positiva di legittima ricerca di leggi naturali, che spiegassero i fenomeni anche più alti e complessi senza intervento di finalismi teologici e antropologici; stava nella parte di critica negativa, tendente a svalutare ogni ideologia religiosa o morale, per eliminarla dal campo, nonché della scienza, anche della storia e della vita sociale. Ciascuno degli autori che andiamo citando è padre di molti loquacissimi volumi, in cui, più che far della ricerca, si filosofeggia per « illuminare » a tutti i costi, sfidando i bandi e le condanne, le menti oscurate dal conformismo religioso etico e politico; ma la polemica sormonta la critica, e spesso a un fanatismo se n'oppone un altro. Come accennammo, mentre che l'illuminismo inglese si mantiene sempre in una posizione teoretica facente capo a una critica della conoscenza e a una morale del sentimento (ma non sentimentale o moraleggiante), gl'illuministi francesi passano presto a un atteggiamento pratico e pedagogico, adoperando la scienza medesima come un cri-

terio per le valutazioni dei principii che *debbono* regolare la vita morale distruggendo quelli tradizionali. Ciò spiega anche l'antistoricismo delle loro dottrine; Montesquieu è un'eccezione che riconferma la regola: l'*Esprit des lois* (1748), opera ormai classica, riesce a fondare il Diritto Pubblico sul concetto storicista della positività della Legge e della sua implicanza e rispondenza con tutti gli altri fattori storici, inferendone una teoria dello Stato liberale (la monarchia costituzionale) conforme alle esigenze, ma anche alle condizioni reali degli Stati d'allora — e se la Francia l'avesse seguìto, si sarebbe risparmiate le dure esperienze così della democrazia assoluta come dell'assoluto autoritarismo —; orbene, appunto perché storicista, ossia teoretico, il Montesquieu non ebbe bisogno d'invocare i *diritti dell'uomo* del giusnaturalismo né la « natura buona » del Rousseau.

Concludendo, dobbiamo intendere il « materialismo » illuminista come la punta polemica del naturalismo, il quale a sua volta è meno una tesi teorica che un'affermazione pratica. A un certo istante, tutto *deve* diventar naturale, *per* essere universale, cioè razionale e « umano » al tempo stesso. La *natura umana*, ciò che tutti esperimentano in se stessi, trovandolo nella loro coscienza — la spontaneità del sentimento e l'indubbia realtà del sensibile — diverrà il fondamento d'ogni « valore », così del vero (naturalismo scientifico), come del bene (umanismo etico), del giusto (diritto naturale), del santo (religione naturale); avendo per conseguenza di porre l'individualità umana al centro del mondo. Ogni costrizione che ci venga da

norme esterne, ogni intolleranza politica e religiosa, ogni dottrina, mito, culto fondato sull'autorità, sulla rivelazione, sulla tradizione, apparirà « contro natura », ideologia ascetica e metafisica, violenza politica e diritto del più forte, sopruso e frode pretesca. Perciò, in Francia (a differenza dall'Inghilterra), la filosofia naturale, bandita da scrittori quasi tutti appartenenti alla nobiltà, commercia e si confonde con la nuova borghesia nelle logge massoniche. Infine, dove la critica s'arroventa nella polemica, oppure si sbizzarrisce nel dilettantismo letterario, scivola dal deismo all'ateismo, dall'individualismo etico all'etica del piacere, dall'affermazione del diritto a quella dell'arbitrio; e a questo « materialismo » contribuisce la sfrenatezza del costume, l'esempio che scende dal Parc aux Cerfs e dalle classi privilegiate, la letteratura libertina, alla quale indulgono anche uomini di vita illibata, come Diderot, e di spirito serio, come Mirabeau.

Al La Mettrie, morto giovane, tien dietro il barone d'Holbach, collaboratore dell'Enciclopedia per le voci scientifiche, il quale, nel suo famoso circolo d'intellettuali, intendeva forse far rivivere gli accenti di Lucrezio, quantunque con voce tanto diversa, quanto il suo salotto Pompadour di Rue Saint Roch era diverso dai sereni orti di Epicuro. Come Epicuro, Holbach sostiene, che una concezione fisica del cosmo, come quella che poi fu esposta, in collaborazione con altri, nel *Système de la Nature* (1770) — dove, anche per lui, la materia non è passiva né omogenea; l'essenza del mondo è data in enti semplici, ai quali ineriscono movimenti eterogenei (il *clinamen* degli atomi di Epi-

curo?), e dal comporsi e mescolarsi di questi si formano le serie fenomeniche legate in un ordine ormai determinato, indipendente da ogni finalità teologica — serve sopratutto a liberare la mente dai pregiudizi religiosi e dal timore dell'oltretomba. Di qui si passa nel campo morale: lo spirito dipende dal temperamento (dalla « costituzione », si direbbe oggi), e si basa sulla sensibilità: l'azione ha per unica legge cercare il piacere e temere il dolore. Trasportata nella società umana, questa legge si presenta come l'utilitarismo del reciproco vantaggio, che la legislazione deve in tal senso regolare. Infatti, l'utilitarismo non è che la ragione (la conoscenza della legge) applicata alla morale edonista: nella sfera individuale, porta al *calcolo del piacere*, come in Epicuro e Bentham; nella sfera sociale, a uno Stato di Diritto che con un sistema di sanzioni giuridiche garantisca a ciascuno l'esercizio de' suoi diritti *naturali*, la soddisfazione de' suoi bisogni, in accordo con quelli degli altri.

Come si scorge, il materialismo tende a restituire alla materia ciò che toglie allo spirito. Per esempio, in un altro *Sistema della Natura*, questa volta in latino, il Maupertuis, che fu il primo fautore di Newton in Francia, finisce nondimeno con l'attribuire alla materia un « istinto » e una « coscienza » (qualcosa di mezzo fra l'antico ilozoismo e Leibniz), sicché a un certo momento la questione è ormai solo di parole. Resta invece più interessante l'aspetto morale del cosiddetto materialismo etico, che trova la sistemazione più coerente nel libro *De l'Esprit* di Helvetius (1758): « spirito » è, fondamentalmente, la sensibilità fisica: in quanto per-

sona (i francesi dicevano « caractère », col significato che nel nostro linguaggio comune si dà a « temperamento ») consiste allora nell'insieme delle passioni, rivolte a cercare il piacere e fuggire il dolore (*alias*: il soggetto è sentimento che spinge il volere, è soggetto pratico); e dalle passioni dipende anche l'intelligenza (la conoscenza è uno strumento del volere), che si risolve nella capacità di attenzione e di scelta. Ora, quando parliamo del valore *morale* d'una persona, non parliamo più del valore *reale* del suo spirito (un avaro mette nell'accumulare la stessa passione, volontà e intelligenza che un benefattore nel donare), ma ci riferiamo al giudizio sociale, alla stima o disistima degli *altri*, basata su l'interesse collettivo, e quindi variabile secondo i tempi, le circostanze, le classi sociali. Ogni società educa i suoi figli a quei fini e valori ch'essa reputa buoni e veri; ma soltanto la filosofia potrebbe educare i sentimenti dirigendoli a finalità veramente universali.

Di quest'ultima illusione avrebbe sorriso il marchese di Vauvenargues, di cui son note le *Réflexions et Maximes*, pubblicate con la ristampa della *Introduction à la connaissance de l'Esprit humain* subito dopo la sua morte precoce (1747). Vauvenargues è ancor più radicale di Helvetius: sì, noi *siamo* le nostre passioni, e chi non ne ha è uno stupido; il sentimento è tutta la nostra vita interiore, sia come « sentimento di potenza », sorgente di gioia e d'espansione, sia come sentimento passivo (di *petitesse* e di *sujétion*), inquietudine e malinconia; ed ogni passione può ugualmente condurre alla virtù o al vizio, a nobiltà o bassezza di vita, secondo

il « carattere ». Chi crede, con gli stoici, che la volontà possa domare le passioni per mezzo delle idee, s'inganna di grosso: la nostra volontà non è che la lancetta che segna l'ora del sentimento che la fa muovere; essa né può né deve vincere la passione, ch'è la reale *virtù* morale dell'uomo, indipendentemente dalle virtù della morale sociale che riguardano il *vantaggio* degli altri: Catilina o Cesare posson essere socialmente stimati dei criminali, ma non cessano d'esser in sé delle « grandi anime ». Né si parli di egoismo e di edonismo del puro sentimento: bisogna distinguere (come farà anche Rousseau) l'*amour propre* dall'*amour de soi*; quest'ultimo, inteso come sentimento di potenza, cerca soddisfazione fuori dei propri comodi, stimolando all'affermazione di sé con la gloria, col possesso, con l'amicizia ecc., fino all'eroismo. Par di leggere Nietzsche! Ecco dunque che già prima di Rousseau il naturalismo, nato nella luce incandescente della ragione, si vena d'una striatura di rosso scarlatto, che chiamerei preromantica, rivoltandosi contro il razionalismo medesimo, per quella conversione negli opposti, propria del dialettismo filosofico.

Ebbene: Diderot inizia la sua prima opera originale di filosofia, le *Pensées philosophiques* (1746), sciogliendo un inno alla passione, fonte d'ogni cosa grande e bella, nell'arte come nella vita morale, e condizione anche dell'operosità scientifica. Fra questo inno alla virtù del sentimento umano, e l'inno alato alla natura e alla sua verità e bellezza, col quale Diderot chiuderà, nell'*Abrégé du code de la Nature*, il *Système* holbachiano *de la Nature* (1770) sopra ricordato, sta il ventennio della grande *En-*

cyclopédie. Questa, veduta dal di fuori, sembra l'alveare brulicante e ronzante della cultura settecentesca, al quale d'ogni luogo accorrono i dotti dell'epoca, affollandosi, nei tempi di bonaccia tra una scarica di fulmini dell'autorità religiosa e uno scrollone di pioggia di quella politica, per portare, sotto lo sguardo sornione del buon Malesherbes, il succo distillato delle loro ricerche: da Voltaire (che poi se n'allontana per fare un proprio *Dictionnaire philosophique*) a Rousseau (che poi, al solito, ne diviene avversario), dal tedesco Grimm al nostro abate Galiani, letterati e scienziati, matematici e filosofi, economisti e giuristi, son tutti lì a riempire di « voci » le proprie cellette, per comporre l'arnia poliedrica e polifona dello scibile umano. Ma, esaminata dall'interno, l'Enciclopedia è Denis Diderot, che da tutti accoglie i contenuti del sapere, ma a tutti imprime la forma del suo entusiasmo, della sua eloquenza, della sua tenace volontà di far della scienza, offerta al mondo, senza pedanterie né idee date come definitive per sempre, uno strumento per « cangiare il modo comune di pensare »; orizzonte (lo spettacolo della Natura) aperto all'intelligenza umana, resa mobile ed elastica (com'era quella di lui) non appena fosse stata disanchilosata dai dogmi e dai pregiudizi.

Come ognun sa, nei primi sei anni di vita l'Enciclopedia ebbe a suo condirettore il matematico Jean D'Alembert, maestro di Lagrange, che nel *Discours préliminaire* già citato presentò il primo volume al pubblico formulando il programma dell'opera. È un programma strettamente scientifico, conforme alla mentalità del D'Alembert: « i sogni

dei filosofi intorno alla maggior parte dei problemi metafisici non meritano un posto in un'opera destinata esclusivamente ad accogliere le reali conoscenze che lo spirito umano può raggiungere »: la scienza deve restare in una posizione agnostica rispetto alla natura ultima delle cose, che per noi è inesplorabile, ed è certo assai diversa da ciò che noi possiamo conoscere a traverso i nostri sensi; la scienza infatti non può esser che sperimentale e deve contentarsi di stabilire le cause naturali indipendentemente da ogni finalismo teologico (o anche deista), seguendo unicamente « la bussola della matematica » e la « fiaccola dell'esperienza ». Quanto alla nuova metafisica, fondata da Locke, questa deve preparare una filosofia morale su l'analisi sistematica della natura umana e della sua storia, come ha fatto Newton per la fisica (era anche l'idea di Hume). Il sapere così inteso ha una funzione sociale e civile: il secolo ha sete di verità, e c'è bisogno d'una organizzazione collettiva, che venga incontro a tal'esigenza fornendo al popolo la cultura universale.

Questo criterio sopra una *missione del dotto* era certo ispirato da Diderot, anima di missionario, ancorata a una fede in Dio e nel valore della natura umana, che non soffrì mai alcun dubbio, pur fra tanti dubbi e mutamenti del suo pensiero critico. Nella ferma convinzione, che la superstizione misconosce Dio più dell'ateismo e che l'ignoranza è men lontana dalla verità che il pregiudizio, egli adoperò l'Enciclopedia come una cittadella e la scienza come un'arma per combattere i pregiudizi e le superstizioni senza esclusione di colpi, special-

mente dopo l'allontanamento di D'Alembert, il quale forse preferì restare fuori della mischia. Diderot non poteva conservarsi fedele a un programma di pura scienza agnostica. Per un verso, col suo ingegno multilatere, si tuffò nella ricerca in ogni campo, da quello del giure a quello delle scienze naturali e morali, dalla botanica alla fisiologia, alla filologia, alla storia (propugnando, alla voce *Bible*, d'introdurre la critica filologica e storica anche per i testi sacri), scrivendo anche a parte su ciascun argomento, generale (come nelle *Pensées sur l'interpretation de la Nature*) o particolare (come le *Lettres* sui ciechi e sui sordomuti circa la questione della fondamentalità dei sensi per la conoscenza). Sensibile a ogni problema e idea nuova, sotto tale aspetto Diderot riflette tutta la scienza illuminista nel suo sviluppo e ne conduce i risultati a quella evidenza ed efficacia, ch'era propria del suo stile di letterato. Ma per l'altro verso, egli si mostra sempre in cerca d'una filosofia che superi la scienza e soddisfi le sue profonde esigenze religiose e morali, che avevan trovato il lor naturale punto di partenza nella morale del sentimento dello Shaftesbury; e qui lo vediamo oscillare da un cristianesimo primitivo a un deismo alla Voltaire, e da questo a un panteismo o panpsichismo, paralleli al suo ondeggiamento etico da una morale discendente dalla fede a una fede derivante dalla morale. E mentre da una parte polemizza contro il teologismo e il platonismo, scivolando verso i sistemi naturalisti e sensisti, dall'altra reagisce anche al materialismo e all'edonismo de' suoi amici, rifiutandosi al loro abbraccio. Inutile chiedere a Diderot

una filosofia: egli è *la* filosofia del suo secolo, mobile scintillante e spesso incoerente.

Infatti, i due più grandi scrittori dell'illuminismo francese, spazianti oltre il cerchio dell'enciclopedismo in senso stretto — Voltaire e Rousseau — sono le due faccie, classica e romantica, d'una filosofia fattasi ormai tutta letteratura; l'uno è la satira, l'altro l'oratoria, d'un antistoricismo destinato a preparare, non più una nuova metafisica, ma la nuova storia. I 72 volumi delle opere complete di Voltaire, romanzi e teatro compresi, son altrettante schermaglie, guerreggiate con l'arma dello stile più puro e al tempo stesso più icastico che abbia mai inciso in lingua francese, a difesa di quella popolana « Giustizia e Libertà », di cui Voltaire apparve prima il paladino, e poi, dal suo rifugio di Ferney (dal 1759), l'arbitro in tutta Europa. Tuttavia, se oggi ci chiediamo che cosa c'era al di sotto di questo continuo lampeggiar di lame e giocar di punta e di taglio, troviamo, se non erro, un virtuoso del fioretto, molto contento di sé, che ha del mondo una visione classicamente serena, e si batte contro tutti coloro che non rispettano l'ordine semplice, chiaro ed evidente delle cose, quale si mostra in natura, per sostituirvi una loro ideologia mistica e pessimista oppure artificiosa ed astratta, trovandovi il pretesto per violentare anche la natura degli uomini.

Il mondo di Voltaire è quello che un Dio di natura — non un Dio passionale, a immagine umana — ha saggiamente ordinato, *ab aeterno* e per sempre, coi suoi monti e i suoi mari, con le sue specie fisse e immutabili, con la bella varietà de'

suoi aspetti e la infinita molteplicità delle cose e dei loro rapporti, che la vera scienza deve rispettare, come la vera religione deve accettare quest'ordine voluto da Dio senza farlo intervenire a ogni passo affinché si occupi delle nostre faccende. Anche l'uomo è quello che è, con le sue passioni, i suoi pregi e difetti, che nessuno potrà mai cangiare; egli vive la sua vita reale su questa terra, non per scontare nel dolore una colpa che non ha, ma per conseguire i suoi fini umani; e ogni popolo, ogni tempo ha la sua propria storia diversa da quella del passato e degli altri popoli, che c'interessa poco. La storia stessa ha un doppio aspetto: quello visibile ma vano, delle guerre, degli istituti politici ed ecclesiastici, degli uomini e delle classi privilegiate, e l'altro, assai più importante, sebbene men rumoroso, del costume, delle arti umane, delle invenzioni utili, delle scienze di cui è capace l'*homo faber*: insomma, anche qui, un valore fisso e stabile, posto nell'iniziativa libera e individuale e indipendente dal corso storico. Quanto allo Stato, l'ideale politico di Voltaire è un dispotismo illuminato, che si serva del consiglio dei competenti, rifiutando le ingerenze di un clero troppo potente o di una burocrazia troppo interessata; non un governo liberale alla Montesquieu, ma un potere che abbia per suo metodo la *tolleranza*, condizione della sua stessa forza, e per sua luce ciò ch'è ragionevole, la filosofia...

Tale visione del mondo, dell'uomo e della scienza, esposta specialmente in *Philosophie de Newton*, nel *Dictionnaire philosophique*, nell'*Essai sur les moeurs* e nel *Traité sur la tolerance*, riduce, come

si vede, la filosofia alla semplice intelligenza, snebbiata da preconcetti e timori, luce comune agli umili e ai grandi per comprendere le verità eterne, il vero Dio di natura, rispettandone l'ordine. E poiché, com'egli dice nel *Philosophe ignorant*, « non c'è mai stato filosofo che abbia influito nemmeno sui costumi della strada in cui abitava », l'unica filosofia utile è, secondo lui, quella che si mette al livello degli uomini comuni e combatte accanto ad essi per quell'amore del diritto e della giustizia ch'è innato in noi e divien la condizione del benessere e dello sviluppo civile dell'uman genere.

Ma frattanto era sopraggiunto, diciott'anni più giovane (nato nel 1712), il terribile Rousseau, questo nuovo Diogene vestito del saio dei cinici (quantunque non meno vanaglorioso del mondanissimo Voltaire); e turbava il fulgido orizzonte dell'« intelligenza » illuminista con gli sprazzi rosso infocati della sua inesorabile lanterna, che ne fruga tutti i cieli e ne denuncia tutti gli artifici. I ragionamenti della *coterie holbachique* intorno ai « sistemi di natura » impallidiscono, sorpresi dalle *raisons du coeur* di Port-Royaliana sorgente (Rousseau, nelle *Confessions*, chiama sua « guida » il Padre Lamy). L'originalità di Gian Giacomo sta nella sua, vera o automontata, sincerità; nel suo stile d'un'eloquenza sempre avvincente, anche se paradossale, perché (come tutti i grandi oratori) si dirige ai sentimenti universali e alle idee più semplici: ond'è che penetrò negli strati sociali ben più profondamente, nonché delle grazie di Voltaire, anche del pedagogismo di Diderot, il più affine al

ginevrino, ma infarcito di scientismo e di preoccupazioni filosofiche.

Tutta quanta la produzione di Rousseau discende, se non erro, da un'ispirazione letteraria, e anzi lirica, d'un temperamento malinconico e ansioso, egocentrico e misantropo, timoroso dei contatti umani e innamorato della natura; il quale, come poi i romantici, unisce strettamente vita letteratura e religiosità in quello stato d'animo che gli *Stürmer* tedeschi diranno *Schwärmerei*, entusiastica liberazione dell'Io nell'arte e nella filosofia, luminosa od ironeggiante, ottimista o pessimista. Il ricordo della fanciullezza, allorquando egli passava le notti fin all'alba ascoltando le letture del babbo e il canto dell'usignuolo in riva al lago natio, ispira la filosofia di Rousseau come nostalgica *Senhsucht*, struggente desiderio d'un paradiso perduto, d'una infanzia libera e felice dell'uomo, cui la vita sociale ben presto lega alla catena e rende malvagio; e diviene teoria nei due *Discours* del 1750 e '53 che lo resero celebre in un baleno, celebre e solo contro tutti gli altri enciclopedisti.

Quivi troviamo infatti l'eterna protesta ascetica contro la civiltà imbellettata d'artificiose convenzioni e di falsa cultura, ove arti e scienze non sarebber che strumenti di maggior corruzione, e l'accusa alla storia, d'aver strappato l'uomo alla sua semplice vita primitiva, quando era buono perché spontaneo e commisurava i piaceri ai bisogni, e d'averlo prima reso selvaggio e pervertito, quindi sottoposto a uno stato di perenni disuguaglianze e ingiustizie. Ora, l'idea di « natura buona », ossia di umanità dell'uomo allo stato di spontaneità, è un'i-

potesi, o meglio un miraggio, costruito sopra un'esperienza interna alquanto adulatoria; eppure diverrà la chiave per risolvere i formidabili problemi del bene individuale, familiare e sociale di cui trattano le famose tre opere del '61-'62. E difatti, *se* quell'ipotesi è giusta, per formare la personalità umana buona e intelligente, basterà fondare l'educazione sul libero sviluppo del giovane, restituito in braccio alla natura, che gl'insegnerà a regolarsi a sue spese con un insegnamento di cose e non di chiacchiere (*Émile*), basterà fondare il matrimonio sopra l'amore e la libera scelta, senza intermediari né convenzioni di classi e d'interessi, perché fiorisca la buona famiglia (*La nouvelle Héloise*), e infine basterà che gli uomini, fraternamente solidali in una *volontà generale*, attribuiscano a questa una sovranità assoluta, escludente ogni interesse particolare (e quindi anche ogni Chiesa e partito politico avente un proprio potere entro lo Stato) — sovranità di popolo (non di classi o di numero) inalienabile e imperscrittibile —, ed ecco istituito lo Stato per contratto *sociale* (non per contratto giuridico, interindividuale, con un governo neutrale a sua guardia come intendeva il liberalismo): Stato sociale in cui il volere individuale si aliena totalmente nella « volontà generale », ritrovandosi libero nel consenso con tutti gli altri, perché tutti politicamente uguali (*Contrat social*).

In una simile associazione consensuale ed egualitaria, senza delega né divisione di poteri, l'evidente statalismo, cioè l'assolutismo della sovranità popolare, non nuocerebbe alla spontanea iniziativa dell'individuo — come fu detto per trovare il *Contrat*

in contraddizione con l'*Émile* —; anzi, secondo Rousseau, come l'uomo allo stato di natura sviluppa la propria autonomia e intelligenza proprio perché si trova di fronte alle ferree leggi della natura, sulle quali si può regolare senza eccezione, così nella società potrà sviluppare la propria coscienza morale proprio se diviene impossibile l'arbitrio e la frode alla legge superiore della volontà generale, cui saran commisurati i suoi propri bisogni. La vera difficoltà sta nell'ipotesi, che il contratto sociale possa nascere da un consenso, da un sentimento sociale disinteressato (da una coscienza morale già formata), mentre che la storia gli aveva dimostrato il contrario, il costituirsi di uno Stato di violenza e di polizia a difesa d'interessi di classe o di privilegi. Ma proprio perché antistorica, essa diveniva una tesi pratica, rivoluzionaria, che fondava la nuova storia; e non fu intesa a sordo! Del pari, non è giusto porre Gian Giacomo in contraddizione con tutto l'illuminismo: egli si trovò di parere *diverso* da quello degli illuministi perché guardava i problemi da un diverso punto di vista, pratico invece che teoretico: per es. il suo teismo, quale appare nella « Professione di fede del Vicario savoiardo » (dell'*Émile*, l. IV), differisce dal deismo di Voltaire, perché il suo Dio non è il Dio della ragione (il Dio che spiega il mondo), ma è il Dio che sta nella coscienza morale, il Dio che ci *dev'essere*, come ci dev'essere l'immortalità; ora, proprio per questa sua posizione pratica e, diciam pure, romantica, Rousseau riusciva a risolvere il problema più urgente e più sentito dall'illuminismo francese, essenzialmente etico, *il problema del-*

la libertà. Tagliando d'un colpo il nodo gordiano in cui si avviluppava la filosofia illuminista, che si aggirò nella contraddizione interna del voler essere anticartesiana ragionando cartesianamente, ossia di voler dimostrare il finalismo della Natura e di Dio con una ragione scientifica e quindi determinista, il ginevrino poté finalmente affermare che nella persona umana come nella famiglia e nella società il solo e unico *valore* è la libertà intesa come sempre l'intesero i francesi, ossia come spontaneità di natura, e fonte d'ogni bene; e poté in tal modo rovesciare davvero il cartesianismo come lo storicismo, in quanto scienza e storia saranno ormai risultati e non più premesse dello spirito umano.

Certamente, questo nuovo umanismo, aggravato dal temperamentaccio del suo autore, non si poteva ben amalgamare con l'intellettualismo parigino, e propagginò meglio in suolo protestante, dove l'*Émile* ispirò al Basedow, grande agitatore d'idee e di problemi, quel largo movimento educativo contro la pedanteria il formalismo e la costrizione scolastica, che mise capo all'istituzione del famoso *Philantropinum* di Dessau (1774); mentre Kant, dall'avida lettura dello stesso libro, ebbe forse l'intuizione della fondamentale eticità dell'*a priori*, nell'« Io trascendentale ». Ma si noti, che il *filantropinismo* si sostituiva, così, al sistema educativo del *pietismo* — movimento più strettamente religioso, iniziato un secolo prima da Spener e culminante nel *Paedagogium* e nei *Seminaria* istituiti dall'ardente Francke nel 1695 per avviare i giovani a un'educazione più profondamente luterana e a un'istruzione più aderente all'esperien-

za —, superandolo proprio in quanto liberava la scuola dalla disciplina confessionale e vi portava, a circolare dentro, l'atmosfera illuminista e il metodo di spontaneità e libertà, cui, non solo il Rousseau, ma tutto l'illuminismo francese era venuto a convergere.

In Germania, si dovrebbe dire che rinascimento filosofico e *Aufklärung* nacquero in questo stesso secolo XVIII, a pochi decenni l'una dall'altro, dietro la spinta del medesimo Leibniz, che quivi esercitò la sua maggior influenza sul secolo dei lumi. Il Settecento tedesco se lo spartì in due: la prima metà si prese il Leibniz razionalista, principalmente per opera di Cristiano Wolf (morto nel 1754 professore ad Halle), il quale non fu soltanto, come si crede, un riformatore della logica scolastica, intellettualista e formalista, aggiornata e risistemata in base alla metodologia leibniziana: invero, egli volle unificare tutto lo scibile — ossia, tutto il mondo delle « rappresentazioni » secondo Leibniz — in un sistema logico, che ce ne spieghi la *pensabilità* (la verità), e quindi la *possibilità* reale, secondo la concatenazione logica o deducibilità dei concetti (la *dimostrabilità* puramente razionale), con la quale « noi » *costruiamo* il sapere; e ne derivò un razionalismo idealista, che segna il rinascimento della filosofia tedesca, e che riapparirà a mostrare la sua faccia, dal primo Kant allo Hegel, ogni volta che quella la rivolga, non ai contenuti dell'esperienza, ma al nostro modo di pensarla, implicante la creatività logica dello spirito. La seconda metà del secolo partì invece dal Leibniz psicologo e teologo (spiritualista e finalista),

iniziando così il tardivo illuminismo tedesco, l'*Aufklärung*, assai diverso dal francese. Il ponte di passaggio fra quel razionalismo wolfiano e la filosofia dell'uomo e della storia degl'illuministi preromantici (Jacobi e Mendelssohn, Lessing ed Herder) si trova in una lunga serie di studiosi che sentono il bisogno di riaccostare la filosofia alla vita, portando la lor attenzione sopra l'esperienza sensibile (come Rudiger e Crusius, per influenza inglese), e sopra quella interna e sentimentale (in autoconfessioni, diarii, lettere ecc.), sino a fondare una vera e propria psicologia scientifica. Di qui emerse vieppiù l'importanza del *sentimento*, inteso da prima come una sfera di rappresentazioni più oscure, una conoscenza « minore » ma pur capace d'un proprio valore universale — il valore estetico, secondo Baumgarten, autore della prima *Aesthetica* (2 voll. 1750-'58) —; dipoi, come realtà spirituale del soggetto, facoltà che gli permette di *valutare* ciò che conosce, e, insomma, sfera morale e « coscienza » in senso proprio (nel senso di Rousseau).

Per comprendere lo scoppio quasi improvviso e il particolar colorito dell'*Aufklärung*, bisogna però ripensare quale fosse in Germania il terreno su cui vennero a cadere i fecondi semi di Leibniz, filosofo francesizzato soltanto in superficie. Misticismo e moralismo sempre formaron lo strato più profondo, spesso torbido e tumultuoso, dell'anima tedesca, tesa alla ricerca di Dio: alimentando un *idealismo soggettivo*, trasformante tutto ciò ch'è esterno in interno, secondo il principio di Sant'Agostino (« In te redi... in interiore homine habitat veritas! »), ispiratore di Lutero. Già fino da *Mei-*

ster Eckhart (morto nel 1327), la « disposizione buona », cioè il sentimento (e non le opere), è ciò che conta per la religione come per la morale, e la ragione tien dietro alla fede, non le comanda: se la prima nuocesse alla seconda, bisognerebbe, come diceva Lutero, « cacciare sotto la panca la bestia ragione »; del resto, Jacobi, nel 1787 (*David Hume über den Glauben*), si serve di Hume per ristabilire il rapporto di ragione a fede come avrebbe fatto Agostino (« credo ut intelligam »). Per la mistica tedesca, sol dentro di noi, pur sotto le ceneri della materia oscura gravata dal male e dal peccato — un certo manicheismo metafisico, la lotta fra il bene e il male, vi ricorre sempre dal secolo XIV giungendo a Fichte —, sta nascosta la scintilla (il *Funke* di Eckhart) che, con l'aiuto della grazia, può illuminarci il cammino. Questa scintilla è la fede; ma, si noti bene, la fede intesa come un comando: *glauben!* (« credere! »). Non si tratta d'una mistica estatica e contemplativa, ma di una mistica *pratica* (un volontarismo mistico), già esposta nel panteismo idealistico del filosofo calzolaio di Görlitz Jacob Böhme (*Aurora*, 1610), secondo il quale la realtà stessa d'ogni essere è azione, ossia *volere*; concetto che passa a traverso Leibniz nell'*Aufklärung* e nel romanticismo fino a Schopenhauer: il Bene non è che la lotta impegnata dal nostro volere contro le sue limitazioni o « rappresentazioni » per liberare l'io profondo fin che coincida col Vero dell'Essere. Allora si comprende la spinta sotterranea della Riforma, dal diverso criterio col quale questo misticismo riguarda il culto e l'Oggetto stesso della fede, che non è più

un dato storico ed esistenziale, ma una *norma*; già in Eckhart, domenicano, Gesù era, più che redentore, « modello », e l'« imitazione di Cristo » divenne la vera regola della vita religiosa. Così poi, gli illuministi, come Jacobi e Mendelssohn, poteron chiudere le dispute fra teismo e deismo — fra credenti secondo la rivelazione e credenti secondo la ragione (p. es. fra Jacobi e Mendelssohn) — convenendo che la rivelazione è della legge, anzi è la Legge (non una realtà conoscitiva), e la ragione è il buon senso che ce ne fa apprezzare la verità anche nel mito.

In altre parole, ci fu sempre in fondo del pensiero germanico una mistica attivista ed esaltante, che faceva della religiosità il centro della vita morale, e anzi, alla fine, lo strumento di propaganda sociale, conglobando nel sentimento religioso il valore etico e politico della stirpe: non si capirebbe la Riforma senza la « Lega degli amici di Dio » e i « Fratelli della vita comune », e senza la « Teologia *tedesca* » di Lutero, lotta contro la romanità per conquistare una libertà della vita religiosa sentita come indipendenza nazionale, nell'urto fra misticismo e realismo di due opposte concezioni della vita. Ora, lo stesso slancio dello « spirito » religioso contro la « lettera » si rinnova a ondate successive, nel *pietismo* del Seicento contro la fissità teologica in cui era presto caduto il protestantesimo, poi nel *filantropinismo* del Settecento inteso a diffondere una religione popolare laicizzata, infine nell'illuminismo religioso di un Mendelssohn e di un Nicolai, che in forma asistematica favorisce il diffondersi d'una « filosofia popolare » filantropica e tolle-

rante, una specie di socratismo della ragione illuminata dalla fede (e non viceversa, come in Francia): momento di passaggio, trampolino di slancio all'idealismo filosofico dell'Ottocento, in cui si rinnova la spinta mistica e nazionalista ad un tempo, dai Discorsi di Fichte alla nazione tedesca (1807-'8) a un'altra « Aurora », quella di Nietzche (*Mörgenröthe*, 1881).

Tirando le somme, l'illuminismo tedesco, che, abbandonato Wolf e il razionalismo sistematico, si disperde pei mille rivoletti della psicologia empirica, dell'eticismo, del deismo e infine della filosofia popolare, serpeggiando verso il confine del secolo, dove una nuova ricca sorgente li convoglierà nella gran fiumana che si precipita giù per l'Ottocento, ci rappresenta una nuova presa di contatto con l'interiorità dello spirito, un nuovo tuffo nel sentimento; ma, infine, è un'epoca di passaggio fra il teologismo dogmatico e l'eticismo critico, iniziato da Kant, la grande erma bifronte collocata fra due secoli. L'anno in cui appariva la *Kritik der reinen Vernunft* kantiana (« Critica della ragion pura », Riga, 1781), moriva il più geniale degli illuministi, che poco prima, in un libro meraviglioso per la bellezza dello stile, per l'elasticità del mobile ingegno, per la suggestività della visione della vita balenante ne' suoi mille riflessi (l'opposto di Kant!) — parlo dell'*Erziehung des Menschengeschlechts* (« L'educazione del genere umano ») del Lessing — aveva, con ispirazione poetica fusa nella speculazione filosofica, raccolto in uno tutti i bagliori dell'*Aufklärung*, per illuminarne la giovine generazione romantica. Partito dai *Nouveaux Essais* del Leibniz (di

cui aveva curato la traduzione in lingua tedesca), il Lessing approda a un illuminismo etico guardante una lontananza infinita, dove la sorte dell'uomo è navigare su l'oceano d'un desiderio mai sazio, il suo *valore* è nello *sforzo* teso verso una mèta mai perfettamente raggiunta, sforzo che si attua nel corso della storia. « Lo sforzo non avrà mai fine, ma nello sforzo stanno il valore e la fortuna dell'uomo ». E vi sta anche la felicità, aggiunge poi, in quanto « la caccia val meglio della preda », e il nostro maggior bene è proprio questa aspirazione trascendentale che ci eleva oltre il dato ed il fatto e ci rende attivi e creativi. Pertanto, secondo Lessing, l'educazione dell'uomo dev'essere religiosa, ma di un cristianesimo illuminato, che partendo da quei due libri « elementari » che sono il vecchio e il nuovo Testamento (dalla rivelazione, insomma), formi tuttavia una coscienza culturale che ammetta la ricerca antidogmatica, rischiarando le menti, purificando i cuori, ampliando la sfera dello spirito in un cosmopolitismo umano che renda gli uomini più felici. Questo medesimo antidogmatismo d'una cultura aperta ci permette di comprendere che anche i dogmi, i riti e le gerarchie religiose ebbero ed hanno una funzione storica, e che la verità stessa è sempre qualcosa di relativo al suo tempo.

L'illuminismo inteso come formazione d'una coscienza culturale, e la cultura intesa come *senso storico*, sostituito così all'astratta ragione come al cieco sentimento naturale, sono i risultati più nuovi e importanti dell'*Aufklärung*, opposti a quelli dell'illuminismo francese. In ciò, accanto al Lessing, bisogna ricordare lo Herder, più giovane e

ben più fecondo scrittore (40 volumi!). Questi è il poeta e il metafisico della natura e della storia, che gli appaiono, leibnizianamente, come la pulsazione della vita nel gran tutto, cui il gran tutto, organicamente, risponde. Ma mentre Leibniz, così attento all'individualità d'ogni monade e alla singolarità d'ogni evento, le riconduce però all'unità piena dell'Essere e alle sue proprie possibilità di divenire, colmando gl'intervalli differenziali coi minimi infinitesimi di un'analisi razionale (fondata sul principio d'identità), lo Herder invece, come il giovane Goethe suo amico, s'interessa e s'infiamma di questo processo di sviluppo nel suo farsi sempre nuovo, per il quale ogni cosa è originata da un'altra ma inconfondibile e irriducibile ad essa; e ugualmente ogni periodo storico ha una sua propria storia e dev'esser compreso nell'originalità del suo spirito con un'intuizione diretta e non per via di ragionamenti. Per lo Herder allora, la storia umana (sulla quale verte la maggior parte della sua opera) è come un succedersi di spinte e di tentativi, quasi onda che sopraggiunga su l'onda che l'ha preceduta, nella creazione di forze sempre nuove. Per questo atteggiamento, la filosofia della storia di Herder entra già nell'idealismo, in quanto questo non dipende da Kant (di cui egli fu avversario), ma piuttosto dal romanticismo del Circolo di Jena (Schelling, Novalis, Tiek e gli Schlegel, 1798): come le « Lettere su l'educazione estetica » di Schiller (1795) palpitano della stessa idealità culturale emanante dalla citata « Educazione dell'uomo » di Lessing.

Intorno a Kant e a Goethe — due giganti che

col loro equilibrio mentale e morale arginano le acque torbide e tumultuose del rinnovato misticismo, scoppiante nello *Sturm und Drang*, avviandole, l'uno alla filosofia in cui la spinta trascendentale sarà regolata dalla critica, l'altro a una poesia di cui l'émpito lirico verrà contenuto e tradotto nella bellezza dell'immagine e nella musicalità del verso: gli Autori, quindi, del grande secolo della Germania — l'ultima ondata dell'*Aufklärung* (partita dalla scienza e dallo studio della natura) giunge a fondersi con la prima del romanticismo, al quale trasmette il suo interesse per la spiritualità dell'uomo e il metodo storico per immedesimarsene, che diverrà la Linguistica indogermanista e la Filologia dell'Ottocento. Infatti, la prima opera importante dello Herder, l'*Ueber den Ursprung der Sprache* (« L'origine del linguaggio », 1772), addita nello sviluppo del linguaggio lo svolgimento del pensiero istesso, sì che lingua e letteratura nazionale si fanno l'espressione più squisita dei valori spirituali d'un popolo. Profonda intuizione anche questa, già implicita nel gesto del « corifeo degl'illuministi », il Thomasius, filosofo del Diritto e maestro di Wolf, quando aveva sfidato le persecuzioni per tener lezione in lingua tedesca (invece che in latino); ma, dopo Herder, eloquente per tutti. E il tragico cantore degl'Inni alla Germania, a' suoi fiumi, a' suoi eroi e poeti, Friedrich Hölderlin, poteva, nell'inno *Germanien*, composto già sull'orlo della follia (nel 1801 e pubblicato dal Litzmann soltanto nel '96), ravvisare il risorgere della sua patria dal lungo letargo nell'impetuosa nascita della poesia romantica:

E tu cominciasti nel sogno solinga a parlare...
Ma quindi, beata, uno scroscio
rapido immenso di parole d'oro
mandasti d'attorno convolto nell'acque dei fiumi;
e inesauribile scorre per tutte le patrie contrade!
(traduz. ERRANTE)

Per la verità, i concetti essenziali dello storicismo di Lessing e di Herder giacevan da cinquant'anni nascosti, come diamanti nella nera ganga, in un libro napoletano illeggibile per gli stranieri, quantunque Herder lo citi lodandolo (ciò che torna anche a sua lode): l'edizione definitiva della *Scienza Nuova* di G. B. Vico è appunto del 1730. Come al Bruno rispetto alla filosofia dei grandi sistemi del Seicento (Spinoza e Leibniz), così al Vico rispetto all'illuminismo nocque lo stile oscuro, privo di grazia e di discorsività (lampi di genio fra l'accavallìo delle nubi), che lo rese inospitale e quasi ignorato fra gli stessi italiani. Onde agli storici della filosofia sembra che l'illuminismo italiano abbia fatto il cammino del gambero, incominciando con lo storicismo del Vico e terminando col naturalismo francesizzante dei circoli di Napoli e di Milano. Ma i nostri settecentisti, dal Genovesi al Filangieri, al Romagnosi e al Cuoco, non meritano tanti rimproveri. A parte il fatto, ch'è un po' semplicistico il sostenere che un autore si debba leggere se non sa farsi leggere, sta l'altro, che per lo storico dovrebbe aver sempre ragione la storia. Ora, se nel nostro Settecento v'ha un'interruzione fra Vico e gl'illuministi sopra ricordati, gli è che questi sono proprio i nostri illuministi, mentre il

primo appartiene ancora al pensiero rinascimentale e platonico, di cui è l'ultimo fiore, ed è inutile volerlo far passare per un preromantico su quelle analogie di pensiero, che ricorrono sempre fra tutte le epoche della storia della filosofia (nel qual caso, anche Proclo sarebbe un illuminista *avant la lettre*).

G. B. Vico, credente e cristiano a mo' dei nostri umanisti, studioso di Diritto e di Antichità romane, combatte il cartesianismo e lo scientismo, ossia il matematismo e il naturalismo: l'uno perché ci dà una verità, certa in quanto costruita da noi stessi (come vide anche Locke), ma verità di *finzioni* (astratta); l'altro perché, occupandosi dei corpi e degli oggetti fuori di noi, non ci fornisce che una scienza di *probabilità* (come disse anche Locke), inserendo (e qui precorre Hume) un'ipotetica causalità fra i *dati* a cui si riduce l'esperienza esterna. Ma i « dati », appunto perché sono dati di fatto, anche se si tratta del nostro stesso esistere com'è dato alla coscienza (per es. il « cogito ergo sum » di Cartesio), non ci spiegano nulla, non ci fan conoscere *realmente* nulla oltre la loro presenza; ed è vano sperare di dedurne la ragione: soltanto Dio la può conoscere, in quanto è Lui che ha prodotto queste cose. Allora, ciò che *noi* possiamo conoscere di vera scienza, di scienza reale (che sia vera e certa ad un tempo), è il « noi » stesso, inteso non come un dato (un fatto, oggettivamente e quindi naturalisticamente), ma come un « conato », un fare: il produrre del nostro volere, spinto dal sentimento, che è la sola *causazione* (o « ragione ») di cui si possa parlare, perché anche una « cosa » la

conosciamo (la spieghiamo) in quanto la facciamo. « Il criterio d'avere scienza d'una cosa è mandarla ad effetto », e questo è lo *scire per causas*, la ragione.

L'unica scienza del reale concreto è dunque la storia, perché tratta di fatti dei quali noi sperimentiamo il farsi, la causalità subiettiva (la finalità), e ne possiamo quindi ricostruire la genesi e lo sviluppo dinamico, in quanto nel mondo si ripetono eternamente, in « corsi e ricorsi », si tratti di Roma o della Grecia antica o dell'Egitto, le stesse vicende (come pensavano gli stoici). Ora, in quanto la storia accerta i fatti, deve seguire un metodo filologico (vagliando le testimonianze, i documenti, i monumenti, le fonti ecc.); ma in quanto dai fatti risale a una storia ideale eterna di leggi che si ripetono per lo sviluppo d'ogni popolo, facendo diventare « vero » (universale) il « certo » del particolare, essa segue un metodo filosofico, ossia razionale. Il Vico rimane dunque nel razionalismo sistematico (assai vicino al Leibniz): questo non è che l'ultima espressione dell'uomo, giunto alla fase della « mente pura »: è, per così dire, il razionalismo dell'arazionale. Infatti la storia ci mostra un progresso umano, dalla vita ferina del senso a una fase di civiltà primitiva in cui dòmina la *fantasia*, nasce il linguaggio poetico (p. es. Omero) e la conoscenza si svolge nella mitologia; per giungere soltanto alla fine ad un modo di conoscere razionale e obbiettivo. La ragione si sviluppa dalla passione, contenendola in sé; come il giusto dall'utilitarismo, e l'umano dall'egoismo: in ciò è visibile l'opera della Provvidenza, che spinge l'umanità

verso un Bene a cui tutti gli esseri tendono. Parallelamente allo schema filosofico dello sviluppo spirituale, il Vico definisce le tre « età » del progresso storico (l'età degli dèi, l'età degli eroi e l'età degli « uomini ») in corrispondenza con quello delle istituzioni civili e politiche (teocrazia, aristocrazia e governo di ragione, p. es. monarchico) e del Diritto (religioso, eroico, umano). Come si scorge, in Vico precorrono molti motivi dell'illuminismo, specialmente inglese (la critica della ragione e della scienza) e tedesco (il concetto di sviluppo spontaneo dell'umanità legato al linguaggio e alla positività de' suoi istituti; il concetto di spirito come divenire storico), motivi tutti originalmente pensati; ma proprio il suo storicismo, inteso come metafisica della storia, appartiene ancora alla speculazione rinascimentale.

Il Vico morì nel 1744; ma già, nella stessa Napoli, era nato, col Giannone, un illuminismo delle scienze storiche e morali, indifferente o quasi ai problemi metafisici e tutto dedito alla critica e alla specializzazione scientifica, che caratterizza il nostro Settecento. L'Italia di questo secolo non è affatto e in nessun campo terra dei morti: vorrei anzi dire, che la vivacità di Goldoni, il fervore morale di Parini, la vigoria di Alfieri son anche le doti dei nostri animosi illuministi, dal 1723 in cui il Giannone pubblica la *Istoria civile del Reame di Napoli*, e viene scomunicato e bandito per avervi opinato la necessità che lo Stato si renda autonomo dalla Chiesa (ma, nondimeno, dall'esilio istituisce nel *Triregno* la critica degli istituti religiosi), al '99 in cui Mario Pagano sconta sul pa-

tibolo il liberalismo de' suoi *Saggi politici*. Alla veneziana *Frusta letteraria* del Baretti (dal '63 al '65), implacabile contro le sdolcinature arcadiche, fa da contrappunto a Milano il *Caffè* (64-66) dell'antiaccademica « Accademia dei pugni », dove Pietro Verri propugnava riforme civili e sociali, e Cesare Beccaria, l'autore della famosa operetta *Dei delitti e delle pene* (1764), ispirava *umanità* alle leggi. Il primo carattere generale dell'illuminismo italiano è di essersi quasi esclusivamente dedicato alle scienze storiche, sociali e politiche, dandosi la coraggiosa missione di ridestare le coscienze addormentate dalla Controriforma e dallo spezzettamento politico del Paese.

Il secondo carattere generale è ciò che chiamerei il « positivismo » (o si dica pur « realismo ») italiano, ereditato da Machiavelli e opposto alle ideologie filosofiche. E qui bisogna sfatare anche l'altra opinione, di un illuminismo italiano del tutto francesizzato, con Milano al centro. È ben naturale che il pensiero italiano s'incontrasse con quello francese laddove confluivano per affinità di posizione filosofica e d'intenti sociali (incontro facilitato dalle relazioni anche personali di parecchi nostri studiosi con gli enciclopedisti, e, per il Condillac, dalla sua permanenza a Parma dal 1758 al '67); ma, come per i francesi l'appoggiarsi agli illuministi d'oltre Manica non decise affatto della fisionomia dell'enciclopedismo, così per i nostri l'appoggiarsi a Condillac o a Rousseau non impedì che il nostro illuminismo abbia avuto un suo proprio inconfondibile volto. Se in Italia si stampa l'Enciclopedia (nel '58 e nel '70), l'Italia possiede

già la sua propria enciclopedia (storica) nel *Rerum italicarum scriptores* di Ludovico Antonio Muratori. Se il Giansenismo penetra in Lombardia, in Liguria, in Toscana e nel Napoletano, ciò significa semplicemente che anche il cattolicesimo italiano sentiva la primavera: ma con quanta romana misura!

I nostri illuministi non amano la filosofia astraente; vogliono istituire le scienze sociali sopra la storia, le scienze morali sopra la psicologia e la filologia. Pertanto (per ricordare i maggiori) Antonio Genovesi, pur sentendo, con misura, l'empiricismo lockiano, fonda la cattedra di Economia politica nell'università partenopea (1754-69), dopo avervi tenuto quella di Etica, introducendo l'uso di far lezione in lingua italiana; e indica nella istruzione e nella cultura lo strumento migliore per l'elevazione morale. Gaetano Filangieri, avvocato napoletano e maggiordomo di Corte, pur convenendo di dover molto ai « sudori » di Montesquieu, istituisce una vera e propria *Scienza della Legislazione*, pubblicando (dal 1780 all'85) quattro dei sette libri dell'opera, troncata dalla morte. Nicola Spedalieri, nei suoi *Diritti dell'uomo*, come Mario Pagano nei citati *Saggi politici*, rivolgono a scienza positiva gl'insegnamenti di Rousseau, mentre il brillante abate Galiani aveva portato lui a Parigi, co' suoi *Dialogues*, nel più bel francese scientifico, la sua scienza delle Finanze e del Commercio. Salendo all'Italia settentrionale, vi primeggiano i due piacentini usciti dal collegio Alberoni, il Gioia e il Romagnosi, che sarebber poi i due più importanti seguaci di Condillac; ma non appena riapria-

mo i loro libri, si vede subito che questo condillacchismo non è che il metodo positivo della lor liberissima ricerca. Melchiorre Gioia, che giovanissimo aveva patito il carcere per aver professato la sua fede repubblicana, economista, giurista, metodologo, moralista, pedagogo, poligrafo enciclopedico (dal *Nuovo Galateo* all'*Ideologia*), finì per concentrare tutta la sua sapienza sopra un particolarissimo problema strettamente positivo, che chiamò *Filosofia* (in quanto appunto problema) *della Statistica* (1826), in cui fonda organicamente questa scienza.

Gian Domenico Romagnosi — l'« ombra che pensava » di babbo Giusti — fisico-matematico, giurista, costituzionalista, storicista, due volte imprigionato dall'Austria, introduce nello studio dell'uomo, della società politica e civile e della storia, quel positivismo pragmatico e illuminato, che verrà poi seguìto dal Ferrari e dal Cattaneo. Anche quando si occupa di filosofia, o meglio di gnoseologia e di logica (dal 1795 al 1832), considera l'attività conoscitiva nel suo concreto e complesso svolgimento, irriducibile alla teorica della statua di Condillac: la conoscenza è un *risultato* di due potenze (« dottrina della compotenza », di tipo kantiano), l'attività dell'io volontario e l'esistere del sensibile, già compresenti nel sentire, le quali nel conoscere divengono le due categorie (o *logìe*) fondamentali dell'essere e del fare (sostanza e causa), che, alla fine, in quanto logiche sono il modo d'agire della mente; ma questa non è né prima né dopo l'esperienza, dalla quale non possiamo evadere né col realismo ontologico né con l'innatismo apriorista. « Io non ho mai detto

e non dirò mai che le nostre conoscenze non siano altro che sensazioni trasformate... Ma non dirò mai neppure che l'intelligenza abbia leggi indipendenti dall'esperienza sensibile ». Anche nel campo storico e sociale, l'incivilimento, secondo Romagnosi, implica due forze concorrenti, una d'inerzia, tradizionale e storica (il « cerchio chiuso » di Bergson), l'altra d'impulso, rivoluzionaria, spesso eccitata dai *tesmofori* (« i mistici » di Bergson, che rompono gli automatismi meccanizzati e passivi), ossia da legislatori, oppure comunicata da colonie o da conquiste. Infine, siccome all'interno d'uno Stato quelle due forze son regolate, l'una dal governo, l'altra dall'opinione morale, l'educazione della coscienza pubblica divien l'esigenza fondamentale per il perfezionamento civile (e in questa via si metterà anche il Cuoco). È l'estrema punta del nostro illuminismo nel secolo XIX, e già gli cavalca a fianco il romanticismo di Foscolo e di Mazzini. Siamo al Risorgimento.

3. L'ILLUMINISMO INGLESE

È tempo di risalire alla fonte inglese del movimento illuminista; ma ora ci sarà più facile caratterizzare quell'interessante periodo che corre dal Locke allo Hume e distinguerne l'originalità, oltre che la priorità, rispetto alla filosofia del continente. Anche se Newton e Locke si trovano all'origine comune di tutto l'illuminismo, diverso è, prima di tutto, il clima storico, perché gl'inglesi avevan ormai dietro le spalle quella rivoluzione liberale, che i loro epigoni di terraferma dovetter invece preparare; e la filosofia etico-religiosa e politica dei primi, anzi che un avviamento e un preludio, fu l'assestamento e l'epilogo, che seguiva alla lunghe lotte di religione e di partiti, mentre con animo pacato essi potevan mirare il dominio inglese allargarsi oltre i mari promettendo la cornucopia. Giustamente lo Hume scriveva sul frontespizio del suo *Trattato* le parole di Tacito « Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet »!

Inoltre, l'illuminismo inglese non è, come altrove, l'antitesi, ma lo sviluppo di precedenti antichissime

correnti: lo sperimentalismo newtoniano continua la tradizione di Ruggero e Francesco Bacone; i moralisti si riallacciano al platonismo ragionato di Cudworth e di More (maestri laici della scuola secentista di Cambridge), e lo stesso Locke ne discende, pur combattendone l'innatismo delle idee per riconciliarli col sensismo di Hobbes. Perfino le critiche più audaci di Hume ai concetti di sostanza e di causa già si trovano in Occam e nei francescani medievali di Oxford, accanto a quel subiettivismo mistico, che non è poi tanto lontano dalla psicologia del sentimento e dal volontarismo dei settecentisti, Hume compreso.

Ma quel che soprattutto distingue i filosofi inglesi è il loro stesso atteggiamento rispetto ai problemi del tempo, che furon il problema della scienza, il problema dell'uomo e il problema di Dio in rapporto con gli altri due. In Francia, aristocratici di sangue e d'ingegno democratizzano le scienze e degradano la critica filosofica a letteratura oratoria rivolta al gran pubblico; gl'inglesi, all'opposto, quanto più la materia è scottante, tanto più mostrano un distacco per farne una ricerca disinteressata (*an inquiry*) e, certe volte, quasi un giuoco elegante d'ingegno, destinato ai pochi curiosi di filosofia pura. Lo stile semplice discorsivo e bonario di questi filosofi non è che un raffinamento del loro sottile modo di ragionare; il loro buonsensismo non è che la forma inglese d'una scepsi di tipo socratico, e non ci deve ingannare sulla popolarità di questi scrittori, come non illudeva loro stessi: non solo un Berkeley, come accennai, ma anche uno Shaftesbury furon dei solitari nel loro tempo; e Hume,

nelle brevi parole di premessa a quell'*Abstract* del suo *Treatrise* che riportiamo nel testo, dice di sé: « L'autore si deve rassegnare ad attendere pazientemente un bel po' prima che il mondo della cultura riesca a giudicare imparzialmente il suo lavoro. La sua disgrazia è di non potersi *rivolgere al popolo* (il corsivo è del testo), che nelle questioni di ragione universale e di forza di convinzione si dimostra giudice infallibile; a lui tocca invece d'esser giudicato da un *piccolo numero* di persone... inclini a formarsi dei sistemi propri, che non consentono più ad abbandonare ».

In altri termini, mentre l'illuminismo tenderebbe per sua natura a trattare in forma pratica e pedagogica anche i problemi teoretici, facendo della ragione stessa un domma e una fede, la filosofia inglese lo orienta in senso contrario, trattando criticamente anche i problemi pratici e religiosi, e sboccando alla fine nella critica della ragione medesima, ossia in un « criticismo » che distrugge ragione e scienza! Ciò conferisce al pensiero inglese un aspetto che non trova analogie negli altri paesi, e che non saprei paragonare, se non a quella corrente dell'antica sofistica, che partendo da Protagora serpeggia al di sotto dei grandi sistemi e mette capo ad Epicuro.

Per incominciare, scendiamo pure nel focolaio più ardente, più clamoroso e quindi rimasto tipico del movimento illuminista d'ogni paese: il « deismo ». A prima vista il deismo si direbbe uguale da per tutto, così nella sua parte polemica contro l'intolleranza religiosa delle chiese e la lor invadenza politica, come nella parte filosofica a pro d'una reli-

gione « naturale » e universale fondata sulla ragione. Il Manifesto dei liberi pensatori inglesi (*A Discours of free thinking*), pubblicato anonimo nel 1713, ma redatto da Anthony Collins, amico del Locke, parrebbe il programma anche del deismo francese: è l'istanza dei diritti della ragione sul pregiudizio e su l'autoritarismo politico-religioso; il proclama d'una missione educatrice e progressiva del pensiero, liberato dal dogma... E la critica alla religione rivelata, iniziata diciassette anni prima dal Toland (*Christianity not mysterious*, 1696), sembra aver ispirato tutta la letteratura deista del secolo XVIII, da Voltaire e Diderot ai « neologi » wolfiani della Germania.

Infatti il Toland, sulle tracce del Locke — che l'anno prima, nel suo scritto *Reasonablenes of Christianity* (1695), senza negare la rivelazione, aveva cercato di enucleare dalle dottrine ortodosse la parte delle credenze « ragionevole » e da tutti accettabile —, pretese fondare questa famosa religione conforme a ragione: una religione senza né misteri né miracoli, e senza trascendenza. Ma qui il Toland risentiva anche di quell'immanentismo religioso, quell'intendere la natura istessa come spirituale e divina, già presente in Newton e in Shaftesbury. Su questa via il Toland si ritrovò panteista, specialmente negli scritti posteriori (le *Letters to Serena*, a Sofia Carlotta di Prussia, del 1704; e *Pantheisticon* del 1710); e sospinse il deismo inglese in direzione assai divergente da quella che prese il deismo in Francia. Gl'inglesi, anche se professarono un materialismo determinista (e ci furono, del resto, dei materialisti teologi), lo sublimarono in un naturalismo

religioso, del sentire Dio come *all being*, presenza totale in tutto l'essere, esposto dal Collier nella sua *Clavis universalis* (1713), e cantato poi dal Pope nelle celebri epistole dell'*Essay on Man*. Essi furon veramente *deisti*.

Non basta. Il più illustre fra i deisti inglesi, Matthew Tindal, clergyman altissimolocato, si propone di conciliare la religione naturale con quella rivelata: il cristianesimo, egli dice, è antico come il mondo (*Christianity as old as the Creation*, 1730): la sua storicità e particolarità non è che l'aspetto esteriore e temporale d'un valore divino che alberga nel cuore di tutta l'umanità e coincide con la coscienza morale. La legge rivelata coincide con la legge naturale di Dio, della quale fu una rienunciazione; ma sarebbe stato indegno della bontà divina averla elargita soltanto una volta, a una piccola, miserabile parte degli uomini (il Tindal era anche antisemita). Così il deismo inglese, almeno in parte, viene ormai a confluire nell'eticismo, e si salva da quel tendenziale ateismo che altrove sostituirà a Dio la dèa ragione. Di pari passo, la polemica col dogmatismo s'incanala verso una più obbiettiva critica dei testi sacri, specialmente per opera del Bolingbroke, entrando in quell'indirizzo storico ch'è il frutto più maturo della positività del pensiero inglese in fatto di scienze morali. Basti ricordare, con Hume, i nomi di Robertson e di Gibbon, ancor oggi i più grandi della storiografia inglese.

D'altra parte sappiamo, che le « logge » inglesi non erano che cenacoli fluttuanti d'intellettuali, dove ciascuno manifestava le proprie opinioni con grande libertà e indipendenza, com'è visibile nei

maggiori sopra ricordati. Il Berkeley li chiamava sarcasticamente « filosofucci » (*minute philosopher*); e diceva ch'eran come le mosche, scacherellanti, coi loro sofismi, le colonne del gran tempio della filosofia: ma anche questi graziosi appellativi da parte del focoso irlandese ci dicono, che in Inghilterra l'interesse dei deisti era più filosofico che politico. Preso nel suo insieme, il movimento deista, nei cinquant'anni in cui fece parlare di sé, ci appare un semplice affluente del moralismo inglese, destinato a riportare il problema religioso dalla impostazione razionalista a quella umanista, preparata da Shaftesbury e divenuta la sola possibile dopo la critica alla ragione di Hume.

Infatti, fin dai tempi dei « Boyle-lectures » — conferenze istituite dal fisico Boyle in difesa della religione —, i deisti si misero in lotta col « teismo » proprio su l'uso che questi apologisti delle credenze tradizionali facevano della ragione, pretendendo *dimostrare* con argomenti logici la verità dei dogmi. Il primo di questi teisti fu Samuel Clarke, che il Voltaire ammirava come « une vraie machine à raisonnements », perché tentò di ridurre a ragione l'intiero edificio della fede cristiana con la sua *demonstration of the being an attribute of Good* del 1705. Teismo e deismo eran nati dalla medesima esigenza del secolo XVII, il bisogno di *ragionare* i contenuti religiosi cercandone l'accordo con la scienza nuova e sottraendoli al cieco dogmatismo autoritario, specialmente calvinista, sulla via aperta dai « latitudinarii » e dalla politica della tolleranza, difesa dal Locke con gli orangisti. E già il Culverwel, pastore sermonista di Cambridge (morto nel 1651),

aveva detto che la religione non dev'essere un avvoltoio che becca gli occhi dei fedeli per toglier loro la luce della ragione, che platonicamente è la luce di Dio. Ma ragionare significa dubitare e porre in forma problematica quelle credenze — come l'esistenza d'un Dio trascendente, la dualità di materia e spirito, l'immortalità dell'anima, la veridicità dei miracoli ecc. ecc. —, che divenner argomento delle interminabili dispute fra materialisti e immaterialisti, fra « mortalisti » (come s'eran già un tempo chiamati coloro che « l'anima col corpo morta fanno ») e spiritualisti, monisti e dualisti, deterministi e volontaristi.

La stura fu data dal Locke, quando nel *Saggio* (1690: cfr. il passo riportato nel testo) asserisce, con la consueta sua moderazione, che non gli sembrava contraddittorio il concetto che la materia, se così Dio ha voluto, divenga essa stessa pensante, suscitando la nota controversia con lo Stillingfleet, vescovo di Worcester; e ne nacque quel brusio di dispute religiose che si protrasse fino allo Hume. In esse, deismo e teismo rappresentano due posizioni iniziali, che poi si frangono in mille altre, come quelle sopra nominate, tutte alla ricerca d'una religione « naturale », ossia ragionata. Però, gli apologeti teisti — « difensori » cioè d'una fede rispondente al bisogno di credere in un Dio-persona, provvidenziale e in comunicazione con noi —, volendo provare razionalmente le loro credenze, non fecero che dare le armi alla critica deista per frantumarle, tanto che alla fine dovetter ripiegare sulla vecchia posizione fideista, esposta in un opuscolo del 1742, scritto dal Dodwell e pubblicato anonimo, che

esprime la rinuncia a fondare la fede su dimostrazioni (*Christianity not founded on argument*). Ma ad una consimile conclusione giungevano, sulla via del naturalismo etico, anche gli avversari deisti, e quei filosofi che gravitavano intorno ad essi, fra cui principalissimo lo Hume.

Fin dal 1736, William Butler, che fu poi vescovo di Durham, aveva dissolto l'equivoco su cui si fondavano tutte le contese del razionalismo illuminista in fatto di religione (*The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*). Se per verità religiosa intendiamo la certezza dimostrativa, siamo fuori strada, perché questa certezza non ce la può dare né un Clarke, quando pretende dimostrare la verità della rivelazione, né un qualunque deista, se pretende che sia più razionale il suo « grande Architetto dell'universo ». Qui si tratta di credere o non credere, e qualsiasi credenza presenta le stesse difficoltà d'ordine logico. Ma le verità religiose non sono che analogie su la nostra quotidiana esperienza di fronte al corso naturale delle cose, e han tutte la stessa probabilità comunque la ragione intenda le leggi della natura. Per esempio, la nostra esperienza ci accerta della finalità delle nostre azioni, e la nostra coscienza morale ci fa attendere un premio o un castigo a seconda dei casi. Noi pensiamo allora che una finalità sia anche nel mondo, e che ci sia una volontà in natura, che premii o punisca: lo deve credere tanto il teista, sulla rivelazione, quanto il deista per sua coscienza interna; e il determinismo che quest'ultimo, fondandosi sulla scienza, introduce in natura, non contraddice la legge rivelata più che non contraddica

il suo finalismo subiettivo. Si tratta soltanto di chiamare determinismo il finalismo della natura. Insomma, è questione di criticare il metodo stesso con cui ragioniamo in fatto di religione, confrontandolo col ragionamento che ci porta alle verità scientifiche, essenzialmente non diverso, trattandosi sempre d'inferenze *probabili* e non di certezza logica.

Ma chi, su questa via, fece il passo decisivo, fu lo Hume, il quale portava anche nelle questioni religiose quel disinteresse e quella libertà di spirito, che condusse il deismo inglese in senso perfettamente opposto a quello del deismo continentale, ossia a uno scetticismo storicista (o positivismo storico che dir si voglia), e così vi pose anche termine. Allora il sentimento religioso, molto diffuso nella forma di puro e semplice « evangelismo » in perfetto accordo col moralismo inglese, liberato dalla sovrastruttura razionalista, trovò il suo esito storico nel « metodismo » del Wesley, largamente accetto perché riconduceva il cristianesimo a una mistica tutt'affatto pratica, la voce di Dio che parla all'anima, indipendentemente da ogni ragione filosofica, additando la via del bene nell'imitazione di Cristo.

Intanto, nel 1749, David Hume scriveva i *Dialoghi sulla religione naturale*, che venner pubblicati postumi soltanto trent'anni dopo, ma eran preannunciati in quei passi del *Trattato*, delle *Ricerche* e di qualche altro saggio, che parlano dello Spirito, della Provvidenza e dei miracoli, nonché della razionalità di ammettere una sostanza e una causa in sé dei fenomeni. I *Dialoghi* mettono in forma problematica il fondamento del deismo, la grande il-

lusione dell'età illuminista: è possibile fondare una religione per via di ragione? Le prove dell'esistenza di Dio, in quanto pretendono d'esser razionali, vengono tutte confutate, così quelle logiche (alla Clarke) come quelle indotte su l'esperienza, per accordare scienza e religione (come il deismo in genere); e le posizioni vengono rovesciate, perché alla fine sarà lo scetticismo il preludio alla fede, e si dovrà chiamar « naturale » la religione spontanea e storica, non quella filosofica e antistorica.

La prova fisico-teologica — che ci debba essere un Artefice dell'universo il quale attua i suoi fini nel mondo come il nostro volere fa in natura — è un'illegittima analogia antropomorfica: il nostro spirito è una parte del mondo e non può spiegare il tutto che per ipostasi, ossia proiettando in Dio, con poca reverenza, ciò ch'è dell'uomo. Il finalismo può esser creduto, ma non dimostrato. Quanto poi all'argomento cosmologico — che, dall'esistenza del mondo, si debba necessariamente inferire l'esistenza d'una Causa prima — si equivoca sull'idea di esistenza e sull'idea di necessità causale, che, dopo Locke, non possiamo riferire ad altro che agli oggetti dell'esperienza. Se per necessità razionale s'intende, che ci *debba essere* una causa prima, nessun argomento a priori e deduttivo basta a provare che una realtà ci sia di fatto; questa causa prima, infinita, si dovrebbe indurre dalle cose finite, nessuna delle quali è necessaria (perché ogni cosa può essere e non essere senza che vi sia contraddizione). Se invece s'intende parlare della necessità causale in natura, ossia delle leggi in cui le scienze empiriche ordinano i fatti, queste scienze spiegano il tutto proprio in

quanto trovano che esso consiste nei legami costanti fra le parti (le cose), e non hanno bisogno di cercare un'altra causa fuori di esse: tanto meno, quanto meno questa causa può venir indotta sopra la costanza dei rapporti visibili nel corso naturale dei fatti, su cui si fonda la *probabilità* delle scienze (già nell'attestazione dei miracoli la probabilità delle testimonianze è minima). Insomma, dalla conoscenza scientifica non può uscire una religione, e cade la speranza degli illuministi di conciliarle (si ritorna a Bacone).

Scartata poi anche la prova ontologica di Cartesio — che non si possa pensare Dio senza esistenza, e che quindi, *dovendolo* pensare, Egli *deve* anche esistere —, per la quale ci aggiriamo in un circolo, perché presumiamo l'esistenza di un'idea come reale fuori di sé, ciò che appunto si dovrebbe dimostrare, resterebbero gli argomenti morali. Ma lo Hume qui si stacca anche dal moralismo, che tende a unificare religiosità e moralità, e a far dipendere la credenza nella Provvidenza dalla necessità di un fine morale nel mondo (ottimismo). La natura non mostra affatto questa platonica bontà dell'Essere, e le cause dell'universo non appariscono né buone né cattive. L'etica può essere, a sua volta, indipendente dalla religione, perché riguarda i sentimenti degli uomini e fra gli uomini. La credenza religiosa non si fonda su alcuna conoscenza né dell'esperienza oggettiva né di quella subbiettiva, e la critica scettica la restituisce alla sua autonomia e al suo regno ch'è quello del mistero. Proprio dove non si sa, si crede: voler dimostrare una credenza religiosa, è un diminuirne il valore. Scienza e filo-

sofia non c'entrano; spiritualismo e materialismo non sono né utili né dannosi alla fede, che non è una cogitazione, ma è un fatto naturale dello spirito *pratico*.

Questa conclusione è la premessa della *Storia naturale della religione* pubblicata dallo Hume nel 1757. La religione è un istinto, una tendenza naturale dell'uomo, quali sarebbero l'amor proprio e l'amore famigliare, la gratitudine e il risentimento. La psicologia ci spiega le credenze come una conseguenza del dolore e della paura, che spingon gli uomini a propiziarsi le divinità, immaginate per analogia simili a noi. Lo sviluppo delle credenze religiose, dal politeismo o dall'idolatria di mostri e dagli esorcismi al monoteismo, e il ritorno da questo al primo per ristabilire i legami fra Dio e il mondo, si giustificano tutti con motivi morali e pratici. La storia naturale della religione spiega benissimo l'illusione della religione che vuol essere conoscenza razionale per raggiungere l'Essere delle cose, e il suo oscillare, delusa, dalla ragione alla fede: ma non v'è mai stata un'esistenza storica d'una religione razionale, di cui quelle positive sarebbero una degenerazione; non ci sono che religioni positive, di cui lo studioso di religione deve fare la storia. Cade anche la critica illuminista alle religioni positive, perché fondata sul malinteso, che la religione debba esser razionale o scientifica. La scienza è del noto, la religione dell'ignoto e del mistero. « Non indaghiamo più oltre (conclude il libro): e lasciamo fra loro alle prese superstizione contro superstizione, abbandonandole tutte alle loro dispute. Mentr'esse furiosamente si battono, noi,

per fortuna, ci possiamo rifugiare nelle calme, benché nebbiose, regioni della filosofia ».

Non diverso è l'atteggiamento dello Hume di fronte al problema morale, dentro cui, come s'è detto, era stato attratto anche il deismo, acquistando in serietà e profondità. L'etica inglese ha una bella storia, ma, come la vita e la politica inglese, presenta sempre due faccie, l'una patetica e agostiniana rivolta al cielo, l'altra scettica ed empiricista tutta intenta al calcolo utilitario. Lo Hume dirimerà anche questo dualismo, lasciando via libera all'economismo del suo amico Adamo Smith.

Nel Seicento, un Machiavelli inglese, coraggioso spregiudicato e pessimista, Tomaso Hobbes, aveva scandalizzato il mondo asserendo che la ragione non può fondare che un'etica egoistica, e che il bene collettivo non può attuarsi che a traverso la forza di uno Stato di polizia, retto da un potere assoluto (*Leviathan*, 1651). La ragione non può esser che *calcolo* sui dati dell'esperienza, ridotta a idee astratte le quali valgono unicamente per questa: come tutta l'esperienza oggettiva, cioè sensibile, si può ridurre a idee di movimento di corpi nello spazio e nel tempo, costituente l'unica causalità reale che ci spiega il mondo (anche psichico) in un determinismo meccanico escludente ogni sostanza e causa spirituale inestesa, così l'esperienza umana subiettiva non ci dà che individui perpetuamente mossi dalle loro passioni verso il piacere che le appaghi. Pertanto, allo stato di natura, l'uomo non è che il suo desiderio, fondamentalmente egoistico, perché individuale; il bene non è che l'utile: il diritto naturale è il diritto di tutti su tut-

to: onde, « bellum omnium contra omnes ». Il solo timore, derivante dall'esperienza dolorosa dell'arbitrio del più forte, spinge gli uomini a stringere fra loro un *contratto*, basato sulla ragione, che è la *legge* di natura costituente lo Stato, il quale garantisce l'ordine e la pace mercé la rinuncia individuale all'esercizio illimitato del proprio diritto naturale a vantaggio dell'uguale diritto altrui. Ma il rispetto di questi limiti ha bisogno d'una forza che ne faccia osservare la legge, e questa ha bisogno d'una *sovranità* fornita di un potere assoluto e svincolata da ogni costrizione legale e convenzionale, mentre nelle sue mani la moltitudine degli individui associati avrà deposto i propri diritti in quel patto di unione, che al tempo stesso è un patto di soggezione al sovrano. In conclusione, l'etica riguarda unicamente la vita politica, e la politica non è per Hobbes che un problema di forza. Così, la rivendicazione dei diritti naturali, che fu l'impresa del razionalismo giusnaturalista contro la teocrazia e il legittimismo, secondo Hobbes, come secondo Cromwell (il « principe » da lui vagheggiato), non si poteva attuare che in una forma di dittatura rivoluzionaria.

L'ateismo, il meccanicismo e lo scetticismo etico di questo filosofo « maledetto » trovò i suoi critici nei platonizzanti di Cambridge; anch'essi, s'intende, in nome della ragione, ché non vanno confusi con l'ortodossia puritana: si tratta d'uno spiritualismo intellettualista, d'una religiosità laicizzante, visibile nell'opera di Ralph Cudwort, *The true intellectual System of the Universe*. Nella prima parte, teoretica (1678), il Cudworth confuta l'ateismo filosofico

e il materialismo meccanicista — materia significa inerzia e passività, laddove, in natura, c'è un'attività plastica e intelligente, anche se inconsapevole, qual'è l'istinto, che in noi trova la sua consapevole direzione nelle idee innate di verità, bene, giustizia —; nella seconda parte, di etica, pubblicata postuma col titolo *Treatrise concerning eternal and immutable morality* (1731), polemizzando con Hobbes, ribadisce l'inneità dei principii morali: equità e giustizia abitano il cuore degli uomini e non son risultato di imposizioni sociali, ma condizione esse medesime d'ogni società; lo Stato nasce morale, e la legge conta se trova il consenso degli onesti, almeno per quei comandi che sono altrettanti imperativi categorici per tutti. Il valore e il merito delle azioni è (come dirà Kant) formale; ossia, l'eticità non sta nella materialità dell'azione, ma nella forma del volere; e il volere non è l'impulso bestiale dell'*homo homini lupus* hobbesiano, ma il dominio della ragione che ce ne affranca.

Questi concetti ispirarono un libro fortunato, l'*Enchiridium ethicum* di Enrico More, che li diffuse negli ultimi anni del Seicento; ma, nel contempo, a far da spartiacque fra i due secoli, si elevava la notizia e la fama del Locke, dal quale discende tutto l'illuminismo. John Locke (1632-1704), senza occuparsi in opera a parte del problema morale, nel suo scritto principale, il « Saggio su l'intelligenza umana » (*Essay concerning human understanding*, 1690), mette a posto la questione, relegando fra i sogni della metafisica l'innatismo dei principii morali (come delle verità logiche) già bell'e fatti ed infusi nell'anima umana per reminiscenza platonica o per grazia

divina: come non v'ha conoscenza, per quanto generale, che non derivi dalle fonti del particolare sensibile, così non v'ha principio pratico che non muti secondo i tempi, i luoghi e le società umane. Ma se, quanto all'oggetto pratico o teorico, ogni saggezza, come ogni sapere, è relativa all'esperienza, quanto al soggetto volente e agente, per il Locke l'eticità si fonda sopra la libertà di chi agisce, e la libertà si esplica nell'intelligenza d'una legge religiosamente morale, ch'è ragione anche della responsabilità. Si direbbe che, per questo verso, egli non faccia che mettere in bella copia i concetti dei maestri di Cambridge: anche il Locke non intende il volere come impulso, ma come giudizio; né gli basta quel « senso morale » che verrà poi preso a fondamento del bene dal naturismo etico, che pure da lui discende. Secondo Locke, tuttavia, il bene, se non è soltanto sentimento, non è nemmeno valore platonicamente a priori; è, aristotelicamente, un farsi immanente al soggetto che opera e, operando, scopre con la sua intelligenza la regola d'azione.

« Intelligenza » è la grande parola del Locke: intelligenza, distinta dal ragionamento puro come dal puro desiderio che spinge all'azione. La recente critica storica, lavorando di analisi, s'è compiaciuta di metterci avanti un Locke sempre oscillante fra i due poli dell'empirismo e dell'idealismo, che se la caverebbe in ogni problema con un colpo alla botte e uno al cerchio. In tal caso, egli avrebbe chiuso il secolo in cui visse, ma non avrebbe aperto quello dopo di lui, non avrebbe lasciata tanta eredità di pensiero, né esercitato sulle nuove generazioni quel fascino, che lo rese subito celebre in tutta Europa. La

verità è un'altra: l'originalità di Locke sta nella *posizione*, non nella *soluzione* dei problemi; e la sua unità sta nella sua personalità filosofica, non nella sua filosofia, ch'è, direi, autobiografica: un annotare via via, in forma piana, discorsiva e spontanea, tutto ciò che il suo acuto spirito d'osservazione, il suo profondo amore del bene e il suo grande buon senso gli suggerivano.

Non era neppure nelle intenzioni del Locke di diventare un filosofo. Egli dichiara d'essere un semplice « buonsensaio », uno che pensa « con la propria testa » e da ciò attende lode (prefazione al *Saggio*). Mescolato, quantunque in secondo piano, alle vicende politiche che portarono alla rivoluzione liberale del 1688 — prima, segretario e familiare di lord Ashley conte di Shaftesbury; poi, dopo la caduta del troppo liberale cancelliere, esule in Olanda fra gli orangisti che prepararon la spedizione liberatrice di Guglielmo (1689) —, il Locke, sbarcando in questo medesimo anno a Greenwich, portava nel bagaglio il manoscritto del *Saggio*, redatto a pezzi e a bocconi durante quasi un ventennio « per divertimento delle ore di svago (com'egli dice nella prefazione), quando non era in vena d'occuparsi d'altro », e dedicato, del resto, ai pochi amici che si ricordavano di una vecchia conversazione, in Exeter House del Conte, che l'aveva originato. In quella conversazione del 1671 s'era parlato di morale e di religione; ma il Locke, ripensando al perché non si potesse giungere a un accordo, capì che bisognava chiedersi prima in che modo ci formiamo le nostre idee e in che limiti si possano riconoscere da tutti vere e legittime. Capì insomma, che alla filosofia « metafisica »

deve precedere una filosofia « critica », una *gnoseologia* (o teoria della conoscenza), la quale diviene, essa, la vera e propria filosofia; e in tal modo fu l'iniziatore di tutto il pensiero contemporaneo e l'antesignano di Kant. Questa posizione criticista è l'originalità di Locke, e fece del *Saggio* il libro più importante del tempo.

Quanto alla sua unità e coerenza, essa consiste nello spirito che anima i suoi numerosi scritti di critica e di psicologia, di fisica e di fisiologia, di religione e di politica religiosa, di diritto pubblico e d'economia, di etica e di pedagogia, nonché le note di viaggio e l'epistolario. Egli mette a profitto la sua ricca e intelligente conoscenza d'uomini e di cose e raccoglie la sua esperienza scientifica e politica in un pensiero unitario del mondo e della vita, che si può così enunciare: l'intelligenza è lo strumento del vero, come del bene e dell'utile, della giustizia sociale come della religione naturale, valori che non esistono già dati dentro o fuori di noi, né s'impongono d'autorità, ma che noi formiamo su l'esperienza. Di qui, le conseguenze pedagogiche (che diverranno le premesse di Rousseau) esposte nei « Pensieri su l'educazione » (*Some thoughts concerning education*, 1693): formare la personalità autonoma dell'educando con una disciplina strettamente individuale che lo renda capace di governarsi da sé; ed esercitarne l'intelligenza a traverso una diretta esperienza.

Contemporaneamente al *Saggio*, nel '90, uscivano i *Two treatises of governement*, che fecero testo per tutto il liberalismo politico, dal Montesquieu ai nostri giorni, tingendosi del sangue romantico e

barricadiero; quantunque in Locke (intendiamoci bene!) non vi sia la minima traccia di protoromanticismo. Già in Olanda, nell'85, egli aveva con finto nome pubblicato la prima *Epistola de tolerantia*, seguìta poi da altre tre *Lettere* a favore della laicità dello Stato e della libertà religiosa, in accordo col suo già ricordato cristanesimo latitudinario; ma i due *Trattati sul governo* (e specialmente il secondo) affrontano in pieno la teoria hobbesiana dello Stato, partendo dagli stessi principii — dell'individualismo dello stato di natura, e del contratto sociale — per giungere alle conclusioni opposte. Lo stato di natura non è la jungla; è la condizione in cui l'uomo si troverebbe naturalmente di svolgere in piena libertà la sua intelligente attività in accordo spontaneo con gli altri, e il diritto naturale è il diritto a possedere i frutti del lavoro. Soltanto perché le fonti del benessere sono limitate e la proprietà della terra tende naturalmente a divenire monopolio (ossia, viene a mancare la terra libera), può avvenire che la violenza si sostituisca al diritto; e sorge il bisogno di un contratto sociale e di una sovranità legale: sorge proprio per sottomettere a un principio di ragione gli antagonismi d'interesse privato. Infatti, il diritto pubblico, la legge sociale, non si deve sostituire, dispoticamente, al diritto naturale, il quale sussiste come forma normale della società umana, individualisticamente intesa; ma si deve contentare di limitarlo solo in quanto pretenda inibire e sopraffare l'uguale diritto altrui.

Allora, la sovranità dello Stato, secondo Locke, non è che la sovranità popolare, affidata per dele-

ga al governo che col suo potere superiore garantisca il rispetto del patto sociale, e il diritto dei singoli: se il governo rivoluziona questo rapporto, il popolo riacquista a sua volta il diritto di togliergli la delegazione politica. Il Locke sentì benissimo quanto un governo condizionato soltanto dal consenso popolare (ossia un governo democratico e liberale) sia più debole d'una sovranità di tipo hobbesiano, basata sul potere assoluto; e cercò la soluzione empirica e provvisoria di questo problema nella forma di governo *temperato*: una monarchia costituzionale, ove il potere esecutivo sia ben diviso da quello legislativo per impedire le reciproche invadenze, e quindi lo stato di violenza. Il suo modello non è più il Cromwell della prima rivoluzione, ma Guglielmo d'Orange che giura la costituzione e pacifica l'Inghilterra. Si aggiunga, che il Locke, nella spiegazione dei legami sociali, mette in grande evidenza il fattore economico — « materialismo storico », legato alla concezione dello stato liberale, da cui si genera il liberalismo economico —; l'economia diventa la *condizione* del benessere collettivo, e quindi il *fine* precipuo dell'opera legislativa. Però, se il diritto riguarda sopratutto la proprietà e il possesso come faceva il diritto quiritario, il Locke, come S. Paolo, attribuisce questo diritto di proprietà unicamente al lavoro e all'intelligente attività dell'*homo faber*.

« Amare la verità per amore della stessa verità è il colmo della perfezione umana », scriveva egli nel 1703 al Collins. Questo apoftegma diviene l'impresa dell'illuminismo inglese, e lo distingue, come dicevo, dal dogmatismo raziocinante e polemista

che domina altrove, mentre eleva l'etica a filosofia, e la filosofia a criticismo. Ai moralisti il Locke insegnò a cercare psicologicamente in sé stessi, nella propria esperienza morale e religiosa, i fondamenti del criterio morale — ossia, della *forma* (o, diremmo oggi, del *valore*) del giudizio e della volontà morale —, e nei rapporti sociali le mutevoli ragioni dei mutevoli contenuti (il perché i tali atti siano stimati virtuosi o viziosi). Ai filosofi puri (Berkeley e Hume) insegnò a cercare il fondamento del criterio di verità, e quindi il fondamento delle scienze, con l'analisi critica dell'attività medesima conoscitiva: in una *scepsi*, simile all'antica, che sospenda l'assenso al vero o al falso fin che non si determini in che limiti e a quali condizioni si possa parlare di verità, intesa qual conoscenza *reale* di qualche cosa (come la sostanza e la causa degli oggetti e di noi stessi). In questa rasserenata atmosfera di tolleranza e di riflessività si svilupparon di pari passo il moralismo e il criticismo del Settecento inglese — lasciandosi ai margini filosofi come Clarke e Wollaston che spiritualmente appartengono ancora al razionalismo avanti Locke —; fin che il criticismo, con Hume, assorbì anche la morale del sentimento, come questa aveva fatto rispetto al deismo.

Il primo a provocare le nuove dispute di morale fu Bernardo di Mandeville, un medico olandese d'origine francese, con la sua divulgatissima e commentatissima « Favola delle api » (*The fable of the bees, or private vices publics benefits,* 1705), che è una parodia cinica di Hobbes. Il Mandeville è un Vauvenargues in lingua inglese, benché in commenti e scritti posteriori voglia sembrare, come

parve ad Adam Smith, un rigorista, un cinico all'antica, il quale disperando della virtù umana, invochi l'astuzia del legislatore per fare dei vizi privati altrettante pubbliche virtù. Comunque, la *Favola*, coll'alveare delle api, simboleggia una società umana, in cui tutto andava per il meglio, fin quando il lusso dei ricchi alimentava l'avidità dei poveri, e la vanità e l'ambizione e ogni incontinenza e passione, che l'etica platonica detesta, messe a profitto da astuti politici, generati dall'egoismo stesso, quali sono l'invidia e l'amor proprio, finivano per giovare alla collettività, facendo fiorire le industrie e i commerci. Un bel giorno questi cittadini decisero di diventare onesti: i tribunali e le prigioni si spopolarono, i mercanti vendettero a buon prezzo, i sacerdoti si misero a fare della beneficenza. Che avvenne? Fallirono le industrie che vivevano del lusso e degli agi ora abbandonati; languirono e s'impoverirono i commerci, cessarono le arti parassitarie, e l'artigianato restò senza lavoro: la società decadde al punto, che alla fine i nemici se la mangiarono. La favola insegna, o fu interpretata nel senso, che il bene è l'accordo fra il naturale egoismo e l'utile collettivo. E questo è, sotto la maschera d'un paradosso pessimista, il volto dell'economismo puro, destinato a divenire un puro utilitarismo.

L'altro volto della morale inglese è ora quello di un filosofo poeta, Anthony Ashley di Shaftesbury, nipote del Cancelliere e avviato agli studi dal Locke; poi, pellegrino dolorante di terra in terra, morto quarantenne a Napoli nel 1713. Dal Diario e dai saggi riuniti sotto il titolo *Caracteristics of men, manners, opinions, times* (1711) spira un'aura rina-

scimentale, che ci rammemora l'ansia bruniana di unificare questo sperduto atomo dell'Essere infinito, ch'è la terra co' suoi abitanti, all'Infinito immenso ed uno divino, e di fondare la moralità e la religiosità, fuse tra di loro, sopra la finalità del Tutto che si ritrova immanente, come attività, in ogni sua parte. Anche il Leibniz, quindi, che allora meditava la sua *Teodicea* per rispondere allo scetticismo etico del Bayle, riconobbe la somiglianza del proprio ottimismo con questo dell'Inglese. Tuttavia lo Shaftesbury non è un metafisico, e basterebbero il suo spirito di continua e concreta osservazione sui fatti e l'intimismo del suo stile a ricollocarlo nel suo tempo e a farcelo apparire, se mai, un precursore del romanticismo: ricordato poi infatti dai romantici tedeschi e riprodotto, nei *Philosophische Briefe*, dallo Schiller.

Quantunque non sia facile ridurre a precisione senza tradirlo il pensiero rampollante dello Shaftesbury, per il quale « il miglior modo per diventar mentecatto è di passare a traverso un sistema », si può dire che per lui il fondamento, o meglio il fuoco della vita morale è il sentimento, senza di cui non v'ha eticità in senso proprio. La ragione vi s'aggiunge per formulare il giudizio e dirigere l'azione, ma il valore morale viene percepito da un « senso morale » che direttamente ci fa conoscere il bene e il male senza mai confonderli con l'utile nostro e col conveniente. Questo parlare di *senso* morale e di *percezioni* del cuore (invece che di *ragioni*, come Pascal), ci fa sentire l'influenza del Locke e della sua « riflessione » o introspezione psicologica; però, il senso intimo di Shaftesbury (ch'è

poi la coscienza morale) è tutt'altra cosa che la percezione esterna (o meglio periferica): sensazioni e sentimenti *passivi* non riguardano il senso morale, l'innata benevolenza dell'uomo verso l'uomo, ch'è un'attività, un'iniziativa spontanea, una spinta che ci fa uscire dall'io per trascenderci. Per intanto, la psicologia, il dato di fatto, basta a stabilire l'autonomia della morale, tanto di fronte all'economismo, quanto di fronte ai contenuti e alle obbligazioni delle religioni positive. Il fine morale, lo sentiamo indipendente dal piacere che ci ripromettiamo dalle cose, come indipendente dalle sanzioni promesse o minacciate dalle credenze religiose: il sentimento morale è *disinteressato* — anzi, è proprio l'epurazione dai piaceri egoistici che ci dà la gioia del disinteresse morale —; e quanto alla religione, è questa che prende i suoi contenuti dalla morale e in tal modo si eleva, non viceversa. Si ritorna all'antica questione dell'*Eutifrone* platonico: il bene è bene perché Dio lo vuole, o Dio è buono perché vuole il bene? Shaftesbury non ha esitazioni in proposito.

Ma, se l'uomo è costituzionalmente morale, perché c'è il male? Se l'eticità è un istinto, un istinto è anche l'egoismo, e in che sta la superiorità del primo? Qui lo Shaftesbury (specialmente in *The moralists,* sebbene la sua dottrina si trovi già tutta spiegata nella prima opera, l'*Inquiry concerning virtue* del 1699) apre le ali per ritrovare il « genio della natura », che lo trasporta a unificare tutti i Valori in un solo concetto dell'Essere, di cui il nostro senso morale non sarebbe che amore e spinta conforme all'ordine della divina natura. In tale vi-

sione del mondo, la ragione delle cose (la verità) s'identificherebbe con la realtà naturale, di cui la scienza ci spiega e l'arte ci svela l'ordine universale; Dio, principio attivo e creatore, muoverebbe ogni cosa verso i suoi fini, mentre che albergherebbe nel cuore umano come spontaneità del sentimento, quando appunto è disinteressato e coincide col vero universale; l'egoismo e il male non sarebber che limitazioni, passività degli esseri particolari, ma non mancherebbe di esservi qualcosa di positivo, che aspira a un qualche bene, per quanto angusto e deforme. L'immanenza del divino in natura, e il far coincidere la religiosità con la moralità nell'uomo ispirarono il panteismo deista; mentre quell'idea centrale di amore diretto sempre al bene e tramite per ritrovare Dio ci riporterebbe piuttosto al *Convivio* di Platone e a quello di Dante, o, se preferite, al *Funken* (la scintilla) di Jacob Böhme e all'*heroico* (ossia, amoroso) *furore* di Bruno: son semi che han germogliato in ogni tempo nel pensiero degli uomini teso alla ricerca di Dio.

Ma la novità e attualità di Shaftesbury sta nella risoluzione estetica — invece che metafisica — di tutti i problemi. In quel principio del secolo, sembrava che la filosofia dovesse optare fra una spiegazione dell'Essere tutta a priori, razionale e deduttiva, senza contatto con l'esperienza soggettiva, e un empirismo del puro sensibile, tutto a posteriori, unicamente descrittivo e dubitoso di tutto quanto non fosse mera sensibilità. Anche l'estetica precipitava, da una teoria intellettualistica secondo cui il bello non è che l'espressione del vero (il « Rien n'est beau que le vrai » dell'*Art poétique* di Boi-

leau) — è chiarezza cioè dei contenuti, onde la precettistica sulle forme e i generi letterari —, a un'estetica psicologica, semplice analisi dei sentimenti che accompagnano l'apprezzamento dell'opera d'arte. L'estetica innovatrice di Shaftesbury è invece sintetica e prepara la *Kritik der Urtheilskraft* (critica del giudizio) di E. Kant: il bello è *valore formale* (come il vero), *disinteressato* (come il buono), in cui si trovano riunificati (come bello « di natura ») o noi stessi riunifichiamo (nell'arte) il sovrasensibile al sensibile, il pensiero puro al puro sentimento, il vero al bene, *intuitivamente*. L'intuizione del bello ci fa partecipare, per mezzo della contemplazione della forma, di una natura attiva (com'è l'artista creatore) che ha in se stessa la propria finalità, mentre la finalità pratica che sperimentiamo nella vita soggettiva trascende l'oggetto per raggiungere il piacere o trascende il soggetto per attuare il dovere; cioè è un valore che *non esiste* mai di fatto, come natura, e quindi ci obbliga a dualizzare natura e spirito, oggetto e soggetto.

Spieghiamoci meglio, perché ne vale la pena. Ogni realtà non è un insieme di qualità sensibili unite a casaccio: è una *cosa*, ha una *forma*, che testimonia di un'attività ordinatrice. La forma non è un valore soltanto esterno, ma è il divenire esterno di un « inward form », di un principio formativo interno, di un *essere* in senso proprio. Come il *genio* dell'artista non va confuso con le nostre capacità recettive (il percepire, il sentire, il comprendere *qualcos'altro*, e quindi l'essere *altro da noi*) — e infatti l'artista non copia una cosa esterna, ma dà forma visibile al suo slancio, attua il suo spi-

rito e produce un vero essere *nuovo* in accordo con la natura —, così il *genio della natura* si realizza nell'ordine sensibile del creato, di cui facciamo parte. Ora, i nostri sensi non ci dànno che la materia, gli elementi esteriori delle cose, che ci bastano per reagirvi secondo i nostri fini soggettivi e interessati: coi sensi, non apprezziamo la forma (come non l'apprezza l'animale), ma soltanto vediamo negli oggetti il mezzo per raggiungere gli scopi subiettivi della vita pratica. Per cogliere il valore formale, più profondamente reale, ci vuole un'*intuizione*, ch'è un sentimento disinteressato, un « entusiasmo » senza fanatismo, intimamente morale, che ci fa rivivere l'essere totale nella sua propria finalità, ci fa partecipi della dinamica realtà della natura. Il bello non è che questa subiettività del vero: « All beauty is truth » (ogni bellezza è verità, la sentenza di Boileau rovesciata).

Una dozzina d'anni dopo la morte dello Shaftesbury, Francesco Hutcheson, noto professore dell'Università di Glasgow, ne tradusse le idee in una dottrina più sistematica e più conforme a quell'età, curiosa di analisi e poco incline al trascendentale (*An inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, 1725). Il senso morale diventa, davvero, quasi un sesto senso accanto agli altri e autonomo rispetto ad essi, che ci permette di apprezzare il bene e di ricercarlo indipendentemente dall'interesse ed anche contro il nostro interesse. Esso si fonda sopra una facoltà spontanea e immediata, del tutto simile all'intuizione estetica; come questa procede dal « gusto » e non dal ragionamento, così il senso morale è dato da una specie di gusto

etico, e l'uno e l'altro sono ormai analoghi alle percezioni degli organi di senso, i quali ci dànno qualcosa di assoluto, indimostrabile senza di essi. Lo Hutcheson elenca tutte le prove empiriche della presenza in noi di questo criterio dato dal solo sentimento disinteressato, mostrando anche come non si fondi sulla religione, né riguardi il « bene sociale » di Mandeville (infatti stimiamo un nemico leale e spregiamo un traditore del suo paese utile al nostro); come non si confonde con la pubblica approvazione (o stima sociale), non potendo questa fare virtuoso chi non lo è per disposizione e volontà personale. E il « senso morale », ridotto più conforme al lockismo, rimase per tutto il secolo al centro dell'etica inglese, avendo per suo dominio la vita pratica, come il « senso comune » degli Scozzesi diverrà, dopo Hume, la legge dell'intelligenza.

Non mancarono, naturalmente, critiche e ritocchi, non appena apparve il punto debole di questo ormai sensismo o naturismo etico. Già l'anno dopo, il Butler (*Sermons and dissertations upon virtue*, 1726) notava, che non è tanto il disinteresse quanto il sentimento di un obbligo morale ciò che distingue la volontà morale, la quale trova nell'approvazione e disapprovazione della coscienza lo stimolo ad agire. C'è dunque una « legge », e sia pure « legge del cuore », che rende il sentimento morale superiore di grado alla restante sfera affettiva. E due anni più tardi, John Balguy, in *The foundation of moral goodness* (1728), riapre il cammino verso Kant, affermando che il puro sentimento, la « natura », non basta a determinare l'eticità del volere, la quale dipenderebbe dalla sua intensità: la virtù

sarebbe il « non posse peccari » del santo; mentre che maggior virtù è quella che dipende dalla opzione (dal « posse non peccari »), allorquando reagiamo agli istinti naturali e scegliamo la via del bene seguendo la ragione, che stoicamente ci mostra che nostro dovere è conformarci all'ordine delle cose e della vita sociale. Insomma, è un giudizio, non un sentimento, quello che c'impone l'obbligo morale, e lo rende più nobile che un atto istintivo; il sentimento etico allora è ciò che Kant chiamerà reverenza alla legge, ossia quel sentimento che ha per oggetto la ragione morale. Tuttavia, non si può concludere che l'etica inglese esca dalla psicologia, e quindi dal subiettivismo del sentimento, per quanto illuminato dalla ragione. Se mai essa l'avesse tentato, lo Hume ve l'avrebbe presto rituffata.

Anche l'estetica shaftesburyana venne sottoposta a critiche e revisioni, per metterla al corrente dei tempi. L'opera più significativa è la *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* di Edmond Burke (1756): partendo dal proposito di fare una teoria, o, com'egli dice, una logica del gusto (*logik of taste*), che stabilisca le leggi costanti di questo sentimento tanto volubile e personale, il Burke trascina tutta l'estetica dentro una psicologia empirica, la quale imprestò poi al Kant la definizione del « sublime » ed ebbe un lungo strascico nel soggettivismo estetico dei romantici inglesi, fino a Poe e, per suo mezzo, a Baudelaire e all'impressionismo francese. Il criterio estetico (il giudizio di gusto) non ha nulla in comune con la ragione obbiettiva e scientifica (una

cosa può esser bella anche se falsa) né col calcolo dell'utile (che sia bello l'oggetto conveniente al suo scopo): l'autonomia del giudizio estetico dipende dal fatto, ch'esso si fonda unicamente sul senso, e cioè sopra un sentimento di piacere disinteressato dovuto alla presenza di certe qualità sensibili degli oggetti, che l'autore cerca di catalogare, riuscendo soltanto a determinare i gusti del Settecento, delicato e lezioso.

La grande novità del Burke è l'analisi del *sublime*. Nel criticare il classicismo, che cercava la bellezza nelle proporzioni e nell'armonia della forma, gli si aprì un nuovo orizzonte: anche la sproporzione, il contrasto, le grandi forze della natura in confronto con la nostra picciolezza, l'infinito, ciò che stupisce o atterrisce posson destare quel sentimento di ammirazione estetica che diciamo sublime, quando ci sentiamo al sicuro o almeno possiamo contemplare il pericolo stesso senza che i sentimenti pratici la vincano su di noi. In tal caso sperimentiamo un sentimento misto, un « delizioso orrore » (*delightful horror*), che ci fa dominare, in tal contemplazione, quelle forze che parrebbero dominarci, e ci spinge a seguirne oltre i sensi l'infinitezza che ci dovrebbe sommergere. La bellezza non è dunque soltanto l'intuizione della forma, come voleva lo Shaftesbury, ma è anche il sentimento che domina il dolore e lo contempla. In tal modo il Burke poneva le basi psicologiche per caratterizzare il piacere artistico e specialmente poetico; il perché, insomma, anche il contrasto, il *doloroso* — il brutto di natura, si potrebbe dire — quando diviene contenuto dell'arte (come nella tra-

gedia) è fonte di anche maggior godimento estetico. Ma tanto lui quanto il Kant furon lontani dal sospettare tutta l'importanza del problema: è il problema della *espressione* dell'arte, ossia del rapporto tra la subiettività dei contenuti e la oggettività (o sensibilità) della forma estetica, che ancor oggi attende la sua soluzione critica. Il Burke ci passò accanto, quando notò che (per es. in poesia) le parole « posson commuovere indipendentemente dal loro significato »; e cioè, il mezzo artistico, come la parola in poesia, realizza nella stessa sua forma sensibile i contenuti di cui parla, come il dolore (il lirismo), ed è quindi in grazia della forma poetica ch'essi divengono estetici: se n'avesse tratto questa conseguenza, avrebbe davvero integrato lo Shaftesbury e scoperto in che senso veramente il bello sia vero.

Intanto siamo ai tempi in cui David Hume entrava col suo sorrisetto scettico in tutte le discussioni, rovesciandone il senso. Egli infatti arrestava la disputa per anteporle una questione di metodo; il problema passava dai contenuti (dagli obbietti di cui si parlava) alla forma del pensiero (in che senso ne possiamo parlare?), attraendo fortemente la scienza in una preliminare critica filosofica degli obbietti istessi. Lo capiremo meglio a suo luogo; ma già ne abbiamo due begli esempi nel modo in cui Hume tratta il problema del gusto, nel saggio *Of the standard of taste*, e il problema morale, nella terza parte del *Treatrise* (1740), nel saggio sulle passioni e nell'*Inquiry concerning the principles of morals* (1751). Sulla metà del secolo illuminista, egli chiudeva l'illuminismo criticandone i fonda-

menti: o, se vi piace (è questione d'intendersi), chiudeva l'illuminismo ancora razionalista per aprirne uno nuovo, criticista in filosofia, positivista nella scienza, che s'avvia per due diversi cammini, cessata la speranza di fare della filosofia una scienza, della ragione una natura.

Nel saggio sul gusto, Hume da prima spinge l'estetica verso un assoluto soggettivismo, e quindi nega che si possa ricavare dai fatti estetici una norma per giudicare in base ad essa se un oggetto di natura o d'arte sia bello. Il bello non è un oggetto, che risalga ad una ragione obbiettiva: non la cosa è bella, ma il bello è un sentimento, uno stato d'animo col quale *noi* riguardiamo le cose. Il Kant dirà poi, che la bellezza è un manto che l'uomo getta sulla natura. Infatti, secondo Hume, il giudizio estetico è una valutazione subiettiva, dettata dal sentimento, e pertanto relativa al soggetto senziente; è un fatto del gusto, che non cerca il valore fuori di sé, perché già lo trova in sé stesso: *all sentiment is right* (ogni sentimento è giusto, perché è quello che è). Ma in un secondo tempo, tutto ciò si rovescia. Proprio perché il sentimento non è altro che se stesso — è la realtà soggettiva, l'unica realtà certa, assoluta —, noi lo possiamo studiare obbiettivamente (realmente) fermandoci cioè al fatto empirico, senza cercare invisibili ragioni di esso; e possiamo fondare una scienza empirica o psicologica, che con la pura e semplice osservazione positiva, raccogliendo le concordanze di fatto, giunga a una « universalità pratica », a una *probabilità*, diciamo così, statistica, ch'è più certa di tutte le cosiddette certezze. Difatti, osservando i giudizi di

gusto, troveremo ch'essi finiscono per concordare assai più delle opinioni sul mondo oggettivo (per es., *tutti* giudicano Milton un grande poeta, e nessuno gli anteporrà un poetucolo da strapazzo); e mentre le teorie filosofiche mutano coi tempi e si oppongono l'una con l'altra, i grandi poeti ed artisti saranno sempre apprezzati (dimentichiamo Cicerone filosofo, ma continuiamo ad ammirare la sua forza oratoria). Conclusione: v'ha un « senso comune » del sentimento ch'è più universale della ragione. Se quindi, rompendo ogni legame col razionalismo, promuoviamo questo senso comune estetico (e poi anche pratico) a ragione conoscitiva, ci troviamo con la scuola Scozzese detta appunto del « senso comune ».

Qualcosa di simile accade per l'etica, quando lo Hume vi mette le mani, dividendo con la morale del sentimento il concetto che la moralità si riduca essenzialmente a un *senso* e a un *tatto* morale, e sia quindi « questione di fatto ».

L'etica humiana si limita ad un'analisi psicologica dei giudizi e delle azioni chiamate morali: contro l'etica intellettualista di un Clarke o di un Wollaston, per i quali la virtù consiste nell'agire conforme a ragione, egli sostiene che, di fatto, le idee o rappresentazioni dei fini non han per sé stesse alcuna efficacia sul volere, il quale è mosso dal sentimento o da quella sua forma immaginosa ch'è la credenza (*belief*), e soltanto un nuovo sentimento può vincere il primo. Le idee sono, sì, dei motivi di azione, ma secondo l'approvazione o il biasimo che le accompagna, vale a dire secondo un giudizio pratico dettato dal sentimento. Affin-

ché un'idea diventi attiva, bisogna che sia associata a un sentimento, agendo quindi su noi come un'« impressione » reale. Ora, le opinioni e le azioni morali, pur variando per le loro rappresentazioni oggettive e per i loro fini a seconda dei tempi, luoghi e circostanze, si scorge che dipendono da affetti e sentimenti primordiali che ci presentano un atteggiamento dello spirito comune a tutti gli uomini, che possiamo chiamare « simpatia » o « socievolezza » (*fellowfeeling*), istinto o abitudine che esso sia; il quale non si confonde col sentimento dell'utile, che n'è indipendente e può convivere col primo nella vita sociale.

La società, secondo Hume, non è dovuta ad un contratto, ma alla spinta della simpatia; però, l'economismo degli interessi individuali può benissimo armonizzarsi con l'eticità delle virtù che hanno per fine il benessere comune, e quindi anche la convenienza di ciascuno, che diviene il fine della giustizia. In politica, Hume non è né coi *Whigs* (liberali) né coi *Tories* (conservatori): i partiti politici basano i loro programmi su miti, che son poi pretesti per lottare e sopraffarsi. Se, per esempio, andiamo a cercare storicamente le ragioni su cui si fondano i fautori del legittimismo monarchico e del diritto divino, non riusciremo a trovarle, o troveremo che in principio il potere fu sempre l'effetto di un'usurpazione violenta e della guerra. Meglio dunque, anche in questioni politiche, considerare il presente e ciò che nelle circostanze di fatto conviene di più. L'ideale d'una forma politica è un equilibrio di forze, per cui rimanga sempre modo

di difendersi da un governo che sia divenuto nocivo.

Se non conoscessimo altro Hume che quello fin qui ricordato, dovremmo concludere, che ogni suo studio fu di abbassare l'eticismo inglese da filosofia a scienza empirica puramente descrittiva, facendo dell'etica una storia naturale degli affetti e delle passioni; e lo stesso della religione e della politica. La parte teoretica di queste ricerche sarebbe una psicologia generale che fin dal Locke si andava sempre più affermando come una vera e propria scienza dello spirito, obbiettivamente considerato, cioè livellato con la natura. Le leggi universali dello spirito divennero infatti le leggi dell'associazionismo psicologico di David Hartley, che verso la fine del secolo furon divulgate dal suo discepolo Joseph Priestley; esse spiegavano la teoria lockiana della formazione delle idee con associazioni fra rappresentazioni derivate dall'esperienza, per mezzo della memoria; lo spirito è concepito come un giuoco di rappresentazioni che si uniscono o si respingono per somiglianza e per contrasto richiamando le esperienze unite con loro secondo la contiguità nello spazio e nel tempo; e tutti sanno quale fortuna ebbe questa spiegazione per oltre un secolo in Inghilterra e in Francia, perché soddisfaceva l'esigenza razionale, di presentare i fenomeni dello spirito come un meccanicismo di atomi psichici (le rappresentazioni) che si uniscono o si oppongono automaticamente, senza una causa esterna ad essi. Ma era un ritorno ad Hobbes.

Lo Hume, invero, non fu né hobbesiano né associazionista in tal senso, ché anzi distrusse lo scien-

tismo razionalista, la scienza che vuole *spiegare* cartesianamente l'esperienza. Un simile meccanicismo lo avrebbe condotto al materialismo, come vi condusse il Priestley! È vero che Hume, nella Dissertazione sulle passioni (che riassume la parte morale del *Trattato*), dice che vi è posto per un certo regolamento meccanico dei fatti morali, suscettibile di studio preciso come in natura; è vero che la sua psicologia anticipa, semplificando, le leggi dell'associazione psichica dello Hartley: una nuova sensazione (o « impressione »), richiamando per somiglianza le rappresentazioni (o « idee ») di altre impressioni simili, chiama per contiguità anche le rappresentazioni che vi erano abitualmente unite nell'esperienza, sicché, al vedere che una biglia rotola verso un'altra ci *attendiamo* l'urto e il movimento della seconda biglia (di qui, il principio di causalità, fondamento della conoscenza); e del pari, in morale, un'idea associata a un sentimento, rinnovandosi risuscita il sentimento, che è quello che muove l'azione. Ma per Hume, le associazioni mnemoniche non sono che constatazione di fatto, rapporti reali, accanto ad altri fatti, come la fantasia, l'attenzione ecc., che li rendono irregolari e li limitano: quando questi legami associativi, che la scienza schematizza per fissarli (qui sta il suo « meccanismo »), appariscono « cause », ossia un terzo modo (nostro) di associare, per spiegare logicamente la costanza di quei nessi empirici, allora Hume ritorna critico e scettico.

Esattamente, si dovrebbe dunque dire, che il nostro Scozzese avesse di mira un positivismo, ma nel senso più stretto, formulato poi dal Comte: negare

la *possibilità* d'una spiegazione razionale o « metafisica » del mondo (il *perché* delle cose), sempre subiettiva e chimerica, e contentarsi, così nella sfera fisica come in quella morale, di stabilire il *come* dei fenomeni, secondo i loro costanti rapporti, riducibili fisicamente a rapporti di posizione, misurati dal tempo (meccanicismo schematico, non causativo, della fisica pura o matematica, oggi soltanto raggiunto).

A parte il fatto, che il positivismo del secolo XIX, se discende da Hume, ne discende però a traverso la *Dialettica trascendentale* di Kant (fatto significativo anch'esso, se i « distruttori » del positivismo l'avessero capito!), parrebbe giusto, dico, chiamare lo Hume, come fece il Windelband, « padre del positivismo ». Anche il programma col quale Hume inizia il suo primo libro (il *Trattato*, introduz.) ci condurrebbe alla medesima conclusione; egli si propone di applicare alla filosofia morale (alla scienza dell'uomo) lo stesso « ragionamento sperimentale » (e non astratto, cartesiano) che Newton aveva applicato così felicemente alla fisica celeste: riunire i fatti d'osservazione secondo i lor costanti rapporti spaziotemporali (legge d'inerzia e legge di gravitazione) senza fare alcuna ipotesi.

La fede religiosa di Newton aveva poi riempito lo spazio, scientificamente epurato da « forze » e « poteri » di corpi che si respingano o si attraggano ilozoisticamente, con la presenza di Dio, spiritualità dell'essere ispiratrice di Shaftesbury e di Berkeley; ma Hume, lasciando tutti padronissimi di credere in sede pratica, voleva bandita, in sede scientifica, ogni ipotesi di cause occulte dei fatti,

intromessa metafisicamente fra le osservazioni strettamente empiriche. Anche la scienza dell'uomo, in quanto scienza « naturale », dev'esser dunque o « geografia dello spirito » (psicologia descrittiva), oppure storia. Sotto tal aspetto, ha ragione il nostro Della Volpe di chiamare Hume « il genio dell'empirismo ».

Ma non saranno neppur queste le nostre ultime conclusioni, che usciranno dall'esame di Hume criticista, ossia filosofo. Egli spoglia le scienze empiriche del diritto di ricercare la realtà delle cose e la moralità dell'uomo oltre l'immediata empirìa, perché attrae questi valori, mutati da dogmi in problemi, nel campo della filosofia, intesa come *uso critico*, disinteressato, della ragione: una filosofia dunque nuova, che sta *accanto* alla scienza e alla vita, e vi riflette sopra, senza sostituirsi loro, come pretendeva il primo illuminismo, ingannandosi e ingannando. Questa critica rovescia le posizioni razionaliste, distinguendo nettamente la certezza subiettiva, umana e pratica, dalla certezza logica e obbiettiva; e dentro a questa, distinguendo il vero razionale dall'esistenza reale (o di fatto). Da questa parte si va verso il criticismo di Emanuele Kant, che spinge le distinzioni ad opposizione fra dato empirico e valore a priori, e cerca la legge della lor unificazione. Per tale pretesa, il Kant è l'ultimo illuminista, l'ultimo che creda che l'uso critico della ragione possa fondare razionalmente la conoscenza empirica e a un tempo la morale del sentimento.

Il positivismo di Hume è allora soltanto una conseguenza della sua metodologia critica: se vo-

lete parlare di esistenze di fatto, non potete evadere dai limiti dall'esperienza, compresavi l'esperienza morale; una percezione, come un sentimento, è quello che è. Pertanto non vien meno il carattere illuminista, la pretesa di servirsi della ragione per conoscere la natura ed agire secondo natura; anzi, Hume, tolto l'equivoco razionalista, che la natura sia riducibile a ragione, accentua l'opposta tendenza prammatista, già presente in Locke, di una ragione intesa come strumento dei bisogni umani, limitata a questi. Ma quando vogliamo applicare la ragione all'esperienza, è la prima che deve servire alla seconda; e questo è l'*uso pratico* della ragione, che si può riassumere nel *calcolo di probabilità*, a cui si riduce, da un lato la *legislazione* scientifica — ordinare i fenomeni secondo i nessi naturali in modo di poter anticipare l'esperienza futura —, d'altro lato, il calcolo dei fini, ossia dei piaceri (l'utilitarismo pratico). Ora, da questa metodologia esce fuori un positivismo (scozzese) ancora illuminista: dopo Hume e per effetto di Hume, gli Scozzesi s'impadroniscono del campo e ci rappresentano l'ultima fase dell'illuminismo inglese, il quale svolta in un radicale *praticismo*.

Già Adamo Smith, dopo aver perfezionato l'esame psicologico della simpatia (*The theorie of moral sentiments*, 1759), mostrando che il giudizio morale da essa ispirato, per valere come giudizio (per essere veramente giusto) dev'essere *imparziale*, com'è quello di uno spettatore morale ma disinteressato — disinteresse che rende la simpatia più intellettuale, inconfondibile con un puro impulso —, fondò quei principii di scienza economica, trat-

tata come *economia politica*, che lo resero celebre, iniziando la serie degli economisti liberali (*The Wealth of nations*, 1776). L'economia, frutto del calcolo, può ormai andare benissimo d'accordo, per la ragione già detta, con la morale della simpatia: questa riguarda la coscienza individuale e la condotta privata (la beneficenza, diranno più tardi), quella riguarda i rapporti sociali (la giustizia), tutti riducibili all'equivalente economico, in quanto la produzione, la distribuzione e lo scambio della ricchezza costituiscono la misura di qualsiasi bene o valore socialmente considerato. Se la simpatia unisce gli uomini fra loro, l'economia regola i rapporti interindividuali nella reciprocanza degli interessi e nella divisione del lavoro. L'economia ha le sue insopprimibili leggi naturali, che lo Stato deve rispettare, contentandosi di garantire l'ordine e la pace sociale. L'interesse privato è la spinta delle iniziative individuali; la libertà della produzione e del lavoro assicura a ciascuno il compenso pari all'utile sociale del suo prodotto, la libera concorrenza e la libertà degli scambi, nel giuoco della domanda e dell'offerta, assicurando l'equo livello dei prezzi e dei valori. Individualismo economico, che trionfò indisturbato, culminando in Ricardo, fin che non trovò il suo eversore nell'hegelismo critico di Carlo Marx.

Ma ormai si poteva ragionevolmente estendere il principio dell'economismo a tutta l'etica. Anche un sentimento di benevolenza, anche l'altruismo e l'amore familiare e sociale, guardati dal punto di vista della psicologia oggettiva, son sempre degli « interessi », perché riguardano degli scopi che l'in-

dividuo si propone per raggiungere un *piacere*. L'edonismo non è in opposizione con la morale, ma ne è l'aspetto empirico: nel fatto, ogni azione cerca il piacere, sia pur disinteressato e magnanimo. Ciò implica soltanto, che nella nostra coscienza morale può nascer un conflitto tra i fini egoistici e quelli altruistici, fra i piaceri più intensi e corporei e quelli più fecondi e più puri. Proprio per questo, la ragione, che per sé sarebbe incapace a determinare il fine morale, interviene come semplice *calcolo dei piaceri* (già raccomandato da Epicuro), per aiutare la coscienza morale illuminandola nella scelta. È questo l'utilitarismo etico di Geremia Bentham (*An introduction to the principles of morals and legislation*, 1780): prescindendo da ogni questione di valori etici, divenuta superflua nella considerazione del solo fine empirico, ch'è il piacere, sul solo presupposto di un qualsiasi interesse individuale, si può stabilire la possibilità del bene pubblico a queste due condizioni: che l'individuo sappia fare il calcolo del *meglio*, nella convergenza dell'interesse di ciascuno con l'interesse di tutti — ofelimismo ch'è un'estensione del concetto di utile —; e che la libertà di tutti permetta la libera iniziativa di ciascuno. Bene pubblico, armonia sociale, giustizia non sono premesse imposte dal rigidismo farisaico, che esige sempre dagli altri l'obbedienza alla regola morale, trattando se stesso, in privato, come un'eccezione, ma son risultati di un intelligente esercizio della propria libertà di scelta. Non solo Hume, ma anche Locke ne sarebbe stato soddisfatto.

Nello stesso scorcio di secolo, un secondo gruppo

di scrittori scozzesi, fra cui il più importante è Tomaso Reid e il più noto all'estero fu poi il suo divulgatore Dugald Stewart, portava anche in gnoseologia un analogo praticismo empiricista per effetto della critica humiana. Ne dovremmo parlare dopo l'esame dei filosofi puri; ma preferiamo terminare con essi il quadro del moralismo inglese, perché il movente della loro « filosofia del senso comune » è squisitamente pratico. Infatti, già sul principio del secolo, un padre gesuita e apologista francese, Claude Buffier, aveva avanzato le stesse istanze per assicurare il realismo cattolico dalle insidie del cartesianesimo (*Traité des premières verités*, 1717), servendosi della teoria delle idee di Locke. Cartesio, ponendo la certezza nel pensiero stesso, inteso come una sostanza (*res cogitans*) affatto eterogenea dalla natura (*res extensa*), aveva tagliato la via della certezza oggettiva del realismo ingenuo: il razionalismo, deducendo Dio e il mondo dal pensiero, ci mette il dubbio se all'idea corrisponda la cosa, e ci fa cadere nell'idealismo e di qui nel solipsismo. Invece il Locke, con la sua derivazione delle idee dall'esperienza sensibile, rabberciava alla meglio quel ponte; e il Buffier aggiungeva, che il *senso*, sotto l'aspetto che si dice « senso comune » — ossia, quasi un tatto, un gusto che ci guida al vero senza tanti ragionamenti —, ci assicura di certe verità prime, come la realtà delle esistenze fuori di noi, che la filosofia finirebbe per negare affermando soltanto il soggetto pensante. Il senso comune ci suggerisce invece una metafisica conforme a quella ragione di natura pratica che Dio ha dato agli uomini per servirsene nei loro bi-

sogni, e che l'autorità religiosa conferma in ogni caso, contro le sottigliezze e i paradossi dei filosofi puri.

Non diverse, ma più giustificate da un finissimo esame critico, sono le conclusioni di Tomaso Reid (*Essays on the intellectual powers of man*, 1785). Egli tocca il punto debole della gnoseologia illuminista (Locke-Berkeley-Hume), ch'è il suo persistente intellettualismo, il suo « ideismo ». Tutti e tre questi filosofi, malgrado il loro nominalismo, pensano che le idee siano qualcosa, siano direttamente (come idee sensibili) o indirettamente (come rappresentazioni delle prime) altrettante realtà di natura soggettiva: Locke chiama *idea* la stessa sensazione, la qualità dell'oggetto percepito; Hume la chiama *impressione*, di cui l'idea è la rappresentazione indebolita; ma per tutti la conoscenza è soggettiva, psicologica. La psicologia ha tratto in inganno anche Hume, perché gli ha fatto credere che gli oggetti non siano che il nostro modo di vederli e di sentirli. Ma in tal caso non si potrebbe parlare di un mondo reale, di un'esistenza oggettiva; tutto il mondo sarebbe idea, soggetto e spirito, come coraggiosamente deduceva Berkeley. Forse questo equivoco dello psicologismo deriva dal credere che un colore od un suono siano visti e uditi col cervello, e cioè già trasformati fisiologicamente in qualcosa di diverso dalla loro realtà fisica. Assurdo (dice giustamente il Reid): un colore è là dov'è visto, è reale così com'è visto, e non è un *prodotto* degli organi di senso, ma una *condizione* realmente esterna delle loro funzioni. D'altra parte noi, nell'esperienza diretta, distinguiamo assolutamente un

sentimento (soggetto) dalla qualità sentita (oggetto), e non si debbon confondere questi due dati antinomici nel termine comune d'idea o anche impressione. Infine, proprio per effetto della critica di Hume, dobbiamo intendere la conoscenza, l'apprensione di un fatto, come una *credenza*, un'adesione soggettiva e immediata alla presenza dell'oggetto; e quindi, la conoscenza non è una trasformazione di una cosa ignota esterna in un'idea interna, il che renderebbe inconcepibile la prima, ma è un intuitivo *giudizio di realtà* sulla cosa data. E si chiama « senso comune » questa credenza che accompagna quasi istintivamente l'attività percettiva, e che ci assicura della realtà oggettiva. Il senso comune non è che la praticità fondamentale del conoscere, ch'è un giudicare; ma appunto per questo il criterio sopra la realtà del mondo non può avere il suo fondamento nel soggetto, che la *deve* presupporre quando percepisce un oggetto.

Intanto, queste discussioni dimostrano come si fosse raffinato il pensiero filosofico, ormai tutto riassorbito nei problemi teoretici, in quella filosofia pura e disinteressata ch'è il fiore dell'illuminismo inglese. Qui verranno al pettine anche i nodi della filosofia morale e religiosa, e la ragione della filosofia stessa e del suo distinguersi dalla scienza e dalla religione. Qui la catena dei tre più celebri filosofi di lingua inglese segnerà il più alto limite del pensiero illuminista.

4. HUME E IL CRITICISMO

Storicamente si denomina « criticismo » quello delle tre *Critiche* di Emanuele Kant; e si suol chiamare « precriticismo inglese » la filosofia teoretica di Locke Berkeley e Hume, quasi fossero dei semplici precursori di Kant. In realtà, né Kant è più *criticista*, per es., di Hume; né i tre Inglesi formano, come a dire, una *scuola*, che progressivamente abbia maturato un'idea, sviluppatasi finalmente in Kant. Tutt'altro: dei quattro, nessuno si può dire discepolo del precedente, ma ciascuno, piuttosto, il critico e l'antagonista, di cui il precedente non sia stato che l'*occasione* al dischiudersi d'un pensiero, ogni volta originalissimo e diretto a soluzioni tutt'affatto personali, di quattro inconfondibili figure di filosofi.

Tuttavia c'è qualcosa — il *criticismo* appunto, il senso della ricerca — che collega Kant coi tre Inglesi, elevando questi al di sopra dello scientismo illuminista, il quale nel Continente ne raccoglieva soltanto frammenti, quali il sensismo lockiano e l'empiricismo humiano, che gli potevan ser-

vire a' suoi scopi polemici; mentre, d'altra parte, isola in Germania lo stesso Kant fra illuminismo e romanticismo, quasi un'èrma bifronte al confine di due secoli, nessun dei quali si può dire kantiano, per quanto il Kant abbia deviato in parte lo scroscio romantico arginandolo verso la corrente idealista. Pur fra tanta disparità d'ingegni e d'interessi speculativi, c'è, dico, un'analogia di *posizione filosofica*, che lega, a distanza d'un secolo preciso, il *Saggio* di Locke (1690) con l'ultima *Critica* di Kant (1790); come un'*esigenza* analoga lega il *Cristianesimo ragionevole* del primo (1695) con la *Religione nei limiti della ragione* del secondo (1793).

Perché in fondo, *mutatis mutandis*, il problema di Kant è ancora il problema di Locke: è possibile servirsi della pura ragione per conoscere la realtà delle cose e per regolare la vita pratica? Ragione ed esperienza, scienza e credenza, si possono conciliare? È il programma di tutto l'illuminismo, *ma divenuto problematico*, e cioè filosofico (criticista); è la « critica della ragione », che, rampollata in seno al razionalismo medesimo — « *Que sais-je?* » fu già il motto di Montaigne, scritto sotto l'effige d'una bilancia —, finirà con l'intentargli un lungo processo, che troverà Hume all'accusa e Kant alla difesa. Di questo processo Giovanni Locke fu il giudice istruttore, sebbene in prima sede di conciliazione, com'era conforme al suo temperamento tollerante e buonsensaio. Le oneste e moderate conclusioni di questa istruttoria, consegnata alle pagine del *Saggio su l'intelligenza umana* (volutamente traduco « intelligenza » l'*understanding* di Locke, mentre traduco « intelletto », e cioè sem-

plice apprendimento, lo stesso vocabolo in Hume), si possono così riassumere:

L'istanza cartesiana o razionalista (che la ragione sia l'unico strumento di conoscenza certa e universale) non è errata, anzi è l'unica... ragionevole; ma pecca di satanica superbia. Da un lato, essa, con l'innatismo, presume che il pensiero produca in sé il sapere e possa anticipare la esperienza: ma la ragione non è il sapere, non crea essa il mondo (infatti, si nasce ragionevoli ma ignari di tutto: Libro I del *Saggio*); è attività (intelligenza) che giudica del vero e del falso secondo che intuisce dei rapporti di convenienza o no fra le idee derivate dall'esperienza, e quindi *serve* ai bisogni della vita (Libro IV). Dall'altro lato, il razionalismo presume di spingere questa nostra attività (umana, quindi ristretta nei limiti dell'umana esperienza), chiamata ragione, oltre quei limiti, fino a cogliere la realtà in sé degli esseri, le sostanze o essenze (materia e spirito: Introd. e *passim*). Ora, la filosofia, come *riflessione* su noi stessi e su ciò che sappiamo — e cioè come ragione che non si sostituisce all'esperienza, ma vi riflette con un esame critico del nostro conoscere (terzo uso, critico, della ragione, accanto a quello scientifico e pratico: ultimo cap. del *Saggio*) — deve rintuzzare le dette corna della protervia razionalista; e con l'occhio ammirato rivolto ai progressi delle scienze fisiche (a un Keplero, a un Newton, a un Boyle), deve studiarsi di definire *i limiti* e *le condizioni* di un sapere certo e praticamente utile. Così inteso, il criticismo, pur restando una filosofia razionale (intellettualista), si oppone all'ontologismo, ed alla

logica formale sostituisce una logica reale, ossia *psicologica*, che con « metodo storico » analizza le nostre conoscenze nel loro formarsi (Libro II) e giudica del lor grado di certezza (Libro IV).

Ogni conoscenza è un'*idea;* essa infatti appartiene alla *nostra* esperienza, oltre cui è assurdo pensare che si possa conoscer qualcosa. Ma non si confonda questo « ideismo » con l'« idealismo »: l'idea di Locke non è il reale oggetto, ma la *rappresentazione* vera o falsa, certa o ipotetica, di una realtà o natura, oggettiva (sostanza) o soggettiva (attività) che forse, in fondo, sarà un'unica realtà (una materia attiva e pensante), ma che noi non possiamo conoscere che limitatamente alla nostra sensibilità esterna e interna (sensazione e riflessione). Se ci chiediamo: Che cosa *esiste?* ci troviamo alla fine davanti a una quantità sempre aumentabile di idee *semplici*, come *giallo duro pesante*, o come *dolore, desiderio, volere*, astratte dall'esperienza dei sensi esterni e interni e indeducibili altrimenti, le quali tutte presentano quel carattere di evidenza e certezza intuitiva, che chiamiamo appunto « esistere ». Esiste un giallo duro pesante, chiamato « sensazione », *ed* esisto « io » che lo percepisco, ossia che mi sento affetto da questo giallo duro pesante, e attivo (attento) verso di esso.

L'*esperienza* (o realtà di fatto) è questo irreducibile *rapporto di soggetto a oggetto*, compresenti nella percezione, e costitutivi della *coscienza*: *io* conosco questo giallo duro pesante perché sento me stesso che lo percepisce giallo duro pesante.

Questo è ciò che fu chiamato il « sensismo » di Locke: le idee semplici, di sensazione, sono le sole

che rappresentano un'esistenza oggettiva, perché avvertita come certa dal soggetto che percepisce. Tutte le altre idee sono complesse, risultando dalle « operazioni » della nostra mente, e il loro valore conoscitivo, chiamato *verità*, è dato dalla conformità dell'idea alle esistenze che ci deve rappresentare. Allora, tenendo sempre presente che, nella coscienza, *esistono* unicamente le « qualità » sensibili e l'io che le percepisce e si percepisce (sensazione e riflessione), abbiamo il criterio per giudicare il grado di verità nelle quattro grandi classi d'idee complesse, che il Locke alquanto confusamente ci prospetta. Cerchiamo di chiarirlo senza tradirlo.

Le idee *concrete* di « cose » o « sostanze », rappresentanti individui, specie e generi, son oggettivamente vere sol in quanto derivano da idee semplici: per es., l'idea affidata alla parola « oro » rappresenta questo metallo sol in quanto è composta riunendo le idee semplici (giallo pesante duro ecc.) delle qualità che si trovarono costantemente unite nell'esperienza; e in tali limiti è vera (come la parola è chiara fin che riguarda quei contenuti e non altri: Libro III). Ne deriva che queste idee di sostanze non si posson mai dire complete, perché nuove esperienze posson sempre aumentare il nostro sapere reale, che ne dipende del tutto.

Del pari sono vere, benché *astratte*, le idee complesse che formiamo sopra una sola idea semplice ripetuta e presa universalmente (come *spazio*, *numero*, *potenza*, *infinito* e simili « modi semplici », ossia astratti); purché tuttavia questi modi non vengano intesi come cose in sé (spazio vuoto, in-

finito reale, libertà assoluta ecc.), ma soltanto per la lor convenienza al sensibile, vale a dire in quanto sono *applicabili* al sensibile, ne son la *misura*. Di qui si comprende la critica di Berkeley e di Hume al calcolo infinitesimale, come quella antica di Zenone sofista all'idea di movimento: se l'infinito fosse reale, ogni lunghezza da percorrere sarebbe suddivisibile all'infinito e nessun punto sarebbe mai raggiunto, dovendosene prima raggiungere infiniti altri.

Ci son poi tutte quelle altre innumerevoli idee complesse, che il Locke chiama « modi misti »: l'intelletto le forma in modo autonomo, mescolando variamente le idee semplici, non più allo scopo di definire un oggetto reale (come « oro »), ma per obbedire a una propria esigenza soggettiva, ora fantastica (come « ippogrifo »), ora morale (come « delitto »), ora razionale (come i simboli matematici). Non si tratta dunque più d'idee che servano a conoscere, ossia a « copiare » (rappresentare) una cosa, che ne sia l'archetipo esistente fuori di noi; ma d'idee che rappresentano un archetipo nostro (uno schema soggettivo, estetico, morale o razionale), anche se nulla in natura vi corrisponde. Ora, queste idee sono tutte vere e sempre complete; ma si tratta di una verità soggettiva, che serve per noi, e diverrebbe falsa riferita alla natura reale delle cose. È la verità delle leggi, non quella dei fatti. Non ci dà sapere (contenuti), ma potere (forme, modelli). Come riunire queste due verità?

È il compito delle scienze, che sole posson accostare la esperienza pura alla pura ragione. Ecco il terreno di quell'ultima classe d'idee, chiamate idee

di relazione, riducibili, in fondo, alla identità e alla causalità, su cui si fondano la matematica e la fisica, accoppiate nella meccanica celeste di Newton e nella fisica atomica di Boyle. Sono, ripeto, pure idee di relazione, ottenute con l'analisi dei rapporti oggettivi, cui diamo un valore assoluto: per es., la somiglianza d'un oggetto con se stesso e la differenza dagli altri ce ne dà il *principium individuationis* (ci fa pensare che sia una sostanza identica a sé); la costante successione di una cosa all'altra, e l'analogia con l'esperienza interna del nostro « fare », ci fan pensare che l'una *produca* l'altra (ne sia la causa). Orbene, queste importantissime idee di relazione — le più importanti, perché vi si fonda sopra, da una parte la metafisica, per costruire le sue idee di sostanza e di potenza (materia e spirito), dall'altra la scienza per costruire le sue leggi della natura — sono, come i modi misti, vere soggettivamente; ma oggettivamente (realmente) sono soltanto *probabili*. Idealmente è vero, perché è per noi certo, che ci dev'essere un'identità sostanziale al di sotto delle somiglianze apparenti e una causa efficiente al di sotto delle contiguità costanti, e son anzi queste le verità più razionali; ma queste verità sono oggettivamente indimostrabili, e pertanto rimangono solamente probabili. In questa probabilità, riguardante proprio e unicamente la realtà, Berkeley e Hume ficcheranno il loro scalpello per sgretolare, l'uno la sostanza (materiale), l'altro la causalità (oggettiva). Ma per il Locke la conciliazione è ancor possibile per opera della scienza, che può aumentare la probabilità delle idee oggettive con l'osservazione, l'esperimento e la misurazione dei rapporti sensibili

(come spazio e tempo), fino a renderli esatti e matematici, approssimando la verità oggettiva all'archetipo razionale. Metafisica è invece il prendere per oggettivamente vere quelle idee di sostanza e di potenza o causa, che per se stesse non sono che verità soggettive (sono reali come idee e non come cose). E qui c'è già *in nuce* la critica kantiana, senza tutto il suo schematismo.

Infatti, l'io conoscitivo di Locke (l'intelligenza) non è che la pura attività o volontà, applicata alla conoscenza dei sensibili (percezione), alla costruzione delle idee complesse (intelletto) e alla mediazione fra queste idee (ragione); e la differenza fra questi tre gradi dipende dai contenuti, non dalla forma del conoscere, ch'è sempre la stessa, risultando dalla semplice *intuizione* della concordanza o discordanza fra esperienza (esterna e interna) e rappresentazione o idea, o fra le idee già formate. Se consideriamo l'*atto* conoscitivo, esso consiste nell'*analisi* del dato e del già noto, da cui astrae la qualità che più conviene per rappresentare l'oggetto e per confrontarlo con altri, e nella *sintesi* ideativa che n'è la conseguenza formale; se consideriamo il soggetto conoscente, esso consiste nella valutazione di tale convenienza, cioè nell'assenso o dissenso esprimibile nel giudizio. Un *sì* o un *no*, ecco tutto l'« io penso » di Locke! Psicologia ancor molto incerta e superabilissima, ma che include un concetto che farà molto cammino: l'io puro non è conoscenza, oggettività e sapere, ma volontà, attività finale. L'illuminismo inglese, da Locke a Hume. porta sempre in gestazione tal concetto, della essenziale *praticità* dello spirito — lo spirito non è *cosa*

(idea), è *volere* (valore) —; ma non lo partorisce mai, perché glielo impedisce il persistente razionalismo.

Al Locke verranno contestate da' suoi successori due gravi contraddizioni: la divisione delle qualità prime e seconde, e la prova razionale dell'esistenza di Dio. Ma la prima non è che un'applicazione del sopradescritto metodo scientifico: siccome vediamo che certe qualità degli oggetti, come estensione, figura, corporeità, movimento, sono costanti in ogni nostra esperienza, mentre che altre, come colore, odore, calore ecc., variano col variare delle nostre condizioni organiche, queste ci appariscono più soggettive (relative al nostro corpo), mentre le altre diverranno per noi costitutive degli oggetti (qualità primarie), benché dobbiam riconoscere che anch'esse sono *nei sensi*. In altri termini, se, sulla costanza di caratteri simili, abbiamo diritto di formare l'idea (probabile) di sostanza e di causa, ossia di oggetti permanenti uguali a se stessi e capaci di agire su altri, la stessa probabilità fa dire al Locke, che tali oggetti esistono fuori di noi con quei caratteri che più costantemente noi percepiamo. O si nega la realtà oggettiva, e si negherà anche ogni fondamento delle idee di sostanza materiale (Berkeley) e di causalità fisica (Hume), rinunciando alla scienza; o si ammette il criterio di probabilità oggettiva, e la si deve fondare sulla persistenza di certe qualità e dei loro rapporti. Il criterio conciliativo di Locke obbedisce, nel contempo, all'esigenza critica della filosofia, accettandone il relativismo, e a quella della scienza fisica, ammettendo una materia formata di corpi, e questi di corpuscoli in moto, che hanno

quelle generalissime qualità di estensione e movimento.

Quanto alla certezza dell'esistenza di Dio, il Locke ce la dà come una certezza razionale (mentre la certezza nell'esistenza nostra e del mondo è sperimentale): ciascuno di noi sarebbe condotto a quella certezza da un piccolo ragionamento. Nemmeno questa sarebbe stata una vera incoerenza nel sistema lockiano, se egli avesse aggiunto che si tratta di una verità soggettiva, come quella delle matematiche pure e delle idee morali, che copiano un archetipo esistente in noi e non fuori di noi, e, ciò malgrado, sono universalmente valide: $2+2=4$ per tutti come per tutti è vera la legge morale, anche se nessuno la rispetta. Ma questo è il problema kantiano, il problema dei valori formali *costruiti*, realizzati dall'Io, che trae la filosofia all'immanentismo. Per il Locke, l'idea, dalla percezione alla ragione, è soltanto *rappresentativa* ossia conosce in quanto si adegua a una realtà supposta esterna a lei; una conoscenza formata di puri rapporti logici, come il calcolo infinitesimale, o morali, come l'idea del dovere, è soltanto un « modo » di pensare, e non può essere il pensiero di « qualcosa », d'una sostanza. È dunque il persistente realismo che risospinge Locke a cercare la sicurezza di Dio nelle prove di tipo cartesiano, vale a dire dalla parte opposta a quell'esperienza scientifica per la quale si batteva, ma che non poteva evidentemente trascendere il sensibile e condurci a Dio.

Sopra questo insolubile problema, e sopra la questione della conciliabilità fra scienza e religione, nacquero, come s'è visto, le interminabili dispute

fra deismo empirista e teismo razionalista, fra panteisti e apologisti, fra religione confessionale e religione naturale, che vent'anni dopo il *Saggio* eran ancora in pieno fervore. In quegli anni studiava al Trinity College (l'Università riformata di Dublino), Giorgio Berkeley, nato nel 1685 a Dysert, nella contea irlandese di Kilkenny; e vi divenne presto insegnante di greco, ebraico e teologia. Questo focoso e originale giovane irlandese crebbe dunque in mezzo alle lotte di pensiero, in cui lo stesso Trinity College, nella persona del suo rettore Pietro Browne, con l'arcivescovo di Dublino erano impegnati contro il deismo dei Tohland e dei Collins; e l'antipatia verso lo « scetticismo » dei liberi pensatori perdura in tutti gli scritti berkeleyani, a incominciare dal *Trattato sui principii della conoscenza*, « in cui si ricercano (dice il sottotitolo) le cause d'errore e difficoltà nelle scienze, e insieme su che si fonda lo scetticismo, l'ateismo e l'irreligione »: quantunque (come poi osservò lo Hume) lo scettico in senso proprio era poi lui, ed anche, aggiungo, il più autentico deista!

Poco più che ventenne, alla vigilia di prendere gli ordini secondo il rito della Chiesa anglicana (1709), il Berkeley confidava a certi suoi quaderni di appunti (il *Commonplace book*, pubblicato soltanto nel 1871 dal Fraser) gli audaci risultati delle sue meditazioni critiche sul *Saggio* di Locke. L'ideismo di Locke vi diventa assoluto; le idee non son più rappresentazioni psicologiche di un qualcos'altro, che non si potrebbe poi conoscere che per idee: « in che può consistere la differenza fra la percezione di bianco e il bianco? ». Se la realtà significa

oggetto, presenza a noi di qualcosa, non possiamo parlare di altra realtà oltre quella delle idee percepite (*esse est percipi*), e tutto il mondo è il mondo delle nostre percezioni, attuali o possibili. È assurdo e ragione d'infiniti e pericolosi assurdi (materialismo), cercare una sostanza sottostante alle percezioni, che del resto si scioglierebbe sempre in gruppi di qualità sensibili (come le qualità prime di Locke e la corporeità e il movimento delle teorie corpuscolari); com'è d'altra parte « vana la distinzione fra mondo materiale e spirituale », perché anche lo spirito in quanto è qualcosa di oggettivo, ossia di conoscibile, « è una congerie di percezioni; sopprimete le percezioni e sopprimete lo spirito; ponete le percezioni e ponete lo spirito »... « Un puro intelletto, io non lo comprendo ».

Si direbbe a prima vista (e fu detto e ripetuto) che l'ideismo lockiano, psicologico e relativista, sia stato condotto da Berkeley a un idealismo assoluto: ciò ch'è reale è idea e ciò ch'è ideale è realtà. Ma un istante dopo ci dovremmo accorgere, che, se mai, esso coincide con un radicale sensismo, perché, almeno per ora, le idee di Berkeley non sono che le sensazioni (o qualità) percepite o ricordate e immaginate. « È pazzesco da parte degli uomini spregiare i sensi: senza di questi lo spirito non può raggiungere alcun sapere, alcun'idea ». Le qualità sensibili son tutte eterogenee fra loro — un odore non ha nulla di comune con un suono, un colore con un dolore —, e son tutte inerti e passive, ché non le stringe alcuna visibile necessità o causalità, come nessuna materia percettibile vi sta sotto a riunirle: le « cose » e gli « accadimenti » si riducono a grup-

pi di sensazioni che si ripetono, e nulla più. « Che divengono le *aeternae veritates*? Esse spariscono! »

Pareggiato tutto il mondo della conoscenza (compresa la conoscenza dello spirito che, come idea, non è che l'insieme delle sue idee) in questo concetto, che oggi meglio si chiamerebbe empiriocriticista, il giovane Berkeley ritornava a dualizzarlo, ma in un altro senso, interno allo spirito stesso. Il relativismo gnoseologico di Locke — essere la conoscenza un rapporto di soggetto a oggetto; l'uno attività che percepisce (intelligenza), l'altro contenuto percepito: la coscienza è l'avvertire (per riflessione) il nostro percepire l'idea percepita — vien deviato dal mondo della natura a un mondo del tutto spirituale, e cioè a un relativismo metafisico fra l'« io » percipiente e Dio, sostituito alla natura degli illuministi come autore di quelle cose, che, essendo idee, sono immateriali, e tuttavia esistenti indipendentemente da noi che le percepiamo. Ecco il disegno, già abbozzato nel *Commonplace book*, di tutta l'opera berkeleyana.

Tolta di mezzo l'ipotesi d'una materia dalla parte degli oggetti (che son tutti e soltanto idee, percezioni), rimane lo spirito, dalla parte del soggetto percipiente. Ma non lo spirito in quanto percepito, in quanto anch'esso oggetto di conoscenza, che abbiam visto risolversi in idee o percezioni: lo spirito in quanto percipiente, in quanto pura attività. « Non sarebbe preferibile (egli si chiedeva) non chiamare idee le operazioni dello spirito, limitando questo termine alle cose sensibili? ». In tal caso, « lo spirito, ciò ch'è attivo, ciò ch'è anima o Dio, è unicamente il volere ». Ed ecco riapparire il volonta-

rismo sottostante al Locke come al Leibniz, forza occulta e mai chiarita dell'illuminismo loro erede in Inghilterra e in Germania, fin che il romanticismo non lo farà emergere a protagonista d'ogni valore anche reale. « La volontà è *actus purus*, o piuttosto puro spirito, non immaginabile, non sensibile, non intelligibile, in nessun modo *oggetto* dell'intelletto e della percezione ». « La sostanza d'uno spirito è ciò che agisce, causa, vuole, opera; o, se preferite, per evitare l'ambiguità cui può dar luogo la parola *ciò* [ossia di trattare l'anima come una cosa, un oggetto], essa è l'atto, la causa, il volere, l'operare. Questa sostanza [spirituale] non è un conoscibile, non è un'idea ». « Si dovrebbe dire semplicemente una volontà, essendo inintelligibile un essere [oggettivo] che vuole ».

L'ipotesi di una « materia pensante », di Locke, vien rovesciata, come vedremo capovolgersi, in Berkeley, l'occasionalismo di Malebranche. L'empirismo, divenuto radicale — non ci sono che le idee sensibili; è impossibile una sostanza materiale, di cui sarebbero l'inutile duplicato —, lo conduce a un sostanzialismo spiritualista. Al solito, gli storici parlano di contraddizione; qualcuno ha cercato di stabilire, che nello stesso *Commonplace book*, composto di due quaderni di appunti, l'uno sia un pentimento e una correzione dell'altro. Non mi pare. L'obbiezione se la pose anche Berkeley nei *Dialoghi di Hylas e Filonous*, quando Hylas (il materialista suo contraddittore) dice a Filonous (ossia a Berkeley): « Malgrado tutto ciò che avete detto, mi sembra che, secondo il vostro stesso modo di pensare, e in conseguenza dei vostri principii, risulta che voi

siete soltanto un sistema d'idee galleggianti senza nessuna sostanza che le sostenga. Le parole devon avere un senso; e siccome nella *sostanza spirituale* non c'è maggior senso che nella *sostanza materiale*, tanto l'una che l'altra devon essere rifiutate ». E Filonous risponde: « Quante volte vi debbo ripetere che io conosco la mia propria esistenza, [nel senso che] *ne ho coscienza*, e che io non sono le mie idee, ma invece sono un principio pensante, attivo, che percepisce, conosce, vuole e opera sulle idee? Io so che sono io, uno e sempre identico, che percepisce colori e suoni; che un colore non può percepire un suono, né un suono un colore; che pertanto io sono un principio individuale distinto dal colore e dal suono, e per la stessa ragione da tutte le cose sensibili e idee inerti. Ma *non nello stesso modo* ho coscienza né dell'esistenza, né dell'essenza d'una materia ». E altrove Hylas chiede di nuovo: « Voi ammettete che ci sia una sostanza spirituale per quanto non ne abbiate un'idea, mentre negate che ci possa essere una sostanza materiale per il solo fatto che non ne avete alcun'idea: è questo un buon procedere? ». E Filonous spiega: « Io stesso non sono le mie idee, ma un principio attivo e pensante, che percepisce, conosce, vuole ed opera sulle idee.... La materia, voi non la percepite obbiettivamente come fate per un'esistenza inattiva o idea; non la conoscete come conoscete voi stesso, per un atto di riflessione [ossia, di coscienza]; non la concepite mediatamente per analogia con l'una o con l'altro [l'idea e il soggetto]; e non la formate neppure ragionando su ciò che immediatamente conoscete. Tutto ciò rende il caso della materia profondamente di-

verso da quello [dello spirito, e quindi] della divinità ».

La difficoltà sta dunque tutta nel distinguere la coscienza (come conoscenza di sé) dalla conoscenza oggettiva delle idee (oggi diremmo: l'autocoscienza della coscienza); ma il Berkeley mostra di credere, che si tratti di una difficoltà filologica e non filosofica. Le parole sono intellettive, significano idee, ossia oggetti: quando le adoperiamo per esprimere il soggetto, posson ingenerare confusione, in quanto, come dirà nel 3° *Dialogo*, « la maggior parte delle operazioni mentali son designate con vocaboli presi a prestito dalle cose sensibili ». Per esempio, il Berkeley dice sempre che le cose, cioè le percezioni, sono *nella mente* e non altrove; ma quando Hylas gli chiederà in che modo una cosa possa stare *nella* mente (« come i libri *nel* vostro studio? »), egli risponde: « No, Hylas: quando parlo degli oggetti come esistenti nella mente o impressi nei sensi, non intendo ciò nel significato grossolano, materiale e letterale, come quando si dice che i corpi esistono in un luogo o che un suggello s'imprime nella cera. Intendo solo dire che la mente li percepisce e li comprende, e che essa li riceve dal di fuori o da un essere distinto da essa ».

Questa difficoltà di trovare una terminologia psicologica, che parli del soggetto senza trattarlo come un oggetto, assillerà sempre il Berkeley, che in un dialogo dell'*Alcifrone* fa dire a Eufranor: « Di qui segue che quelle parole che designano un principio attivo, un'anima o spirito, parlando con rigore non tengono il posto d'idee; eppure queste parole hanno la loro funzione, perché io intendo ciò che vien

significato col termine *me*, quantunque io non sia un'idea né nulla che somigli a un'idea, ma ciò che pensa, vuole, concepisce le idee, e vi ragiona sopra ». Nel *Trattato*, Berkeley s'era deciso a chiamare *notion* la conoscenza subiettiva, l'idea che abbiamo dello spirito in quanto tale — « Io affermo (dice anche Filonous nel 3° *Dialogo*) che ho una *nozione* dello spirito, quantunque non ne abbia un'*idea* in senso stretto » —; e questa parola venne aggiunta nelle correzioni alla seconda edizione del *Trattato*, benché l'autore stesso se ne mostri scontento. Il vocabolo è infatti infelice, e sotto l'imbarazzo della scelta si cela un imbarazzo del pensiero. Ma è già degna della più grande ammirazione una critica, la quale riusciva a liberare l'idea di spirito (ossia, come oggi diremmo, di *valore*, di « dover essere » o finalità del volere trascendente l'*esistere*) dall'intellettualismo razionalista, che lo considerava come una cosa, una sostanza *reale* quantunque inestesa, e cioè un non senso.

La sostanza spirituale di Berkeley è l'attività, la *causalità* (come finalità) rispetto agli oggetti, che, ricordiamoci, non sono materiali (sono idee). Perciò un oggetto (un'idea) è il *segno* che esprime la finalità spirituale; e infatti « noi » formiamo attivamente le idee conformi al nostro volere, esprimendole in parole ed atti che, essendo percezioni comuni a noi e agli altri, ci permettono reciprocamente di risalire allo spirito, ossia di conoscere col nostro (oggi diremmo: di rivivere nel nostro) lo spirito degli altri. Allora, tutte quelle percezioni chiamate sensibili, oggetti, cose, che non formiamo noi stessi, ma che troviamo presenti e *date* alla nostra perce-

zione, non sono che i segni, *il linguaggio* di uno spirito universale, che con la regolarità e concordanza fra gruppi di sensazioni (le cosiddette leggi di natura) ci rivela la sua presenza e la sua provvidenza, regolando la nostra vita. Questa è la famosa e infatti nuovissima « prova di Dio », della quale poi il buon pastore irlandese si vantava tanto: non le cose troviamo platonicamente in Dio quando c'incontriamo comunicando con lui, come intendeva l'occasionalismo di Malebranche, razionalista; ma (neoplatonicamente) nelle percezioni sensibili, ossia nelle *esistenze* reali, abbiamo l'occasione d'incontrare Dio, della cui esistenza esse son dunque la prova: la natura non è più che « il linguaggio di Dio ».

Qui, per completare il quadro del sistema berkeleyano, abbiamo superato il *Commonplace book*, e siamo a' suoi sviluppi nelle opere pubblicate. La conclusione delle meditazioni giovanili sarebbe piuttosto espressa in questa annotazione: « Propriamente, *non esistono che persone*, ossia cose coscienti. Tutte le altre *cose*, non sono tanto esistenze, quanto modi di esistere delle persone ». *Propriamente*: ossia, se « esistere » significa, criticamente, « doverci essere », e non, empiricamente, esserci. Ma questi pensieri eran troppo nuovi per non sembrare paradossali, e il Berkeley pubblicò da prima la *Nuova teoria della visione* (*Essay towards a new theory of vision*, 1709), sopra un particolare argomento, messo di moda dal Molyneux, riguardante la questione dello spazio visivo. Lo spazio è reale, percepito con la vista, o è un concetto formale? È intuitivo o razionale? Grave questione nella storia della filosofia! Il Berkeley la risolve empiristica-

mente, con una fine analisi psicologica, che venne poi accettata da Condillac e da Diderot, e confermata sperimentalmente dal Cheselden (1728) con le osservazioni sopra un cieco nato, operato di cateratta.

In realtà, quando diciamo di *vedere* gli oggetti *fuori di noi*, c'inganniamo, perché la vista percepisce soltanto sensazioni visive di luce e colore, ma non percepisce le *distanze*, né quindi le *grandezze* dei corpi, di cui ha solo la *figura visiva*, così come le appare. Per es., una sfera di un metro di diametro, alla distanza di cento metri, non è che un dischetto di pochi centimetri, più o meno chiaro, del tale o tal altro colore. Ogni sensazione è quello che è, è una conoscenza immediata e in sé sempre vera e reale (caratteri dell'idea *semplice*). La distanza, la grandezza, la sfericità, la posizione di quel disco, ci derivano da un'associazione psicologica coi dati del senso tattile, e del senso di sforzo che facciamo quando percorriamo col tatto una superficie, o ci avviciniamo e allontaniamo dalla figura veduta. Lo spazio d'una camera lo conosciamo camminandovi. Gli occhi medesimi debbon fare un diverso sforzo di movimento per concentrare più o meno i due assi visivi sull'oggetto secondo che è vicino o lontano; cioè secondo che dovremmo camminare più o meno per toccarlo. I due gruppi di sensazioni, visive e tattili, si associano nell'esperienza — per es., quel disco, tondo alla vista, e la sua sfericità o corporeità al tatto; il suo ingrandire o rimpicciolire secondo che mi ci accosto o m'allontano —; e allora l'uno può *far da segno* dell'altro: un disco visivo mi *rappresenta* una sfera tattile, una figura che rimpiccio-

lisce mi rappresenta il suo allontanarsi, il dover convergere gli occhi per fissarlo mi rappresenta la sua distanza, ecc.

Conseguenza importante: la sensazione o idea semplice, che per Locke è reale in quanto rappresenta, è il *fenomeno* di un oggetto posto « fuori di noi », mentre che essa idea sarebbe una natura psicologica, inspiegabilmente causata da una natura o sostanza fisica, per Berkeley è la realtà stessa con cui direttamente comunichiamo nella percezione. Ripeto: non una traduzione soggettiva (rappresentazione o immagine) di un oggetto (fenomenismo), ma oggetto reale essa stessa. « Non è per me una prova abbastanza evidente dell'esistenza di questo guanto, vederlo, toccarlo, portarlo? (spiegherà nei *Dialoghi*). E, se ciò non basta, come potrei esser assicurato della realtà di questa cosa, che vedo ora e qui, dal supporre che un qualcosa ignoto, che non ho mai visto né potrei vedere, esista in modo ignoto, in luogo ignoto o magari in nessun luogo? Come una supposta realtà intangibile potrebbe provare che qualcosa di tangibile esista realmente; o una realtà invisibile proverebbe l'esistenza di qualcosa di visibile; e, in genere, che qualcosa che non è percettibile provi l'esistenza di qualcosa di percettibile? ». In un secondo tempo, ossia con l'abitudine di trovare insieme p. es. la luce e il calore della fiamma, sensazioni del tutto eterogenee e fra le quali non c'è alcun legame di causalità, ripresentandosi l'una può rappresentare, far da segno dell'altra; avvertirmi che, avvicinandomi a quella luce, troverò calore ».

La funzione rappresentativa delle idee è dunque,

per il Berkeley, unicamente pratica, e non implica più alcun legame causale fra le idee, di cui l'una, quella attuale, indica soltanto la possibilità di trovar l'altra, unitavi nell'esperienza. E ciò che accade naturalmente fra le idee di qualità che sogliono trovarsi contigue nell'esperienza, come la forma visiva e la consistenza tattile dei corpi (il senso a cui prestiamo maggior fede, sì che la prima ci appare la *forma* di un *contenuto*, più reale, corporeo), accade poi convenzionalmente nell'uso delle parole, che associamo agli oggetti per rappresentarli. Le parole sono sensazioni che fanno da segno di altre (per es. « bianco » ci rappresenta questa qualità), e vi si posson *sostituire* nell'uso pratico, come i gettoni che adoperiamo nel giuoco si sostituiscono alla buona moneta, secondo che abbiam prima convenuto. Insomma, una parola (un'idea verbale) sta alla cosa significata come una forma visiva (quel disco) sta alla sensazione tattile che di solito vi si accompagna (mi rappresenta una sfera). Ma, come la vista, che è il linguaggio della natura, ci può illudere di vedere realmente uno spazio assoluto e un corpo materiale, mentre non fa altro che rinviare a sensazioni tattili tutte particolari e reali al pari di quelle visive, anche se praticamente più utili, così il linguaggio dei nomi, pur tanto comodo, è fonte d'inganno, facendoci credere che sotto un nome generico (come « uomo ») ci sia qualcosa di vero in generale.

Le osservazioni del primo saggio, sul valore puramente pratico delle idee che negli effetti si posson sostituire ad altre di cui sono il segno (la rappresentazione), lo collegano al *Trattato*, che il Ber-

keley si affrettò a pubblicare l'anno seguente (*A treatrise concerning the principles of human knowledge*, 1710), riesposto tre anni dopo in forma dialogica nella speranza di renderlo più popolare (*Three dialogues between Hylas and Philonous*, 1713).

La lunga Introduzione che precede il *Trattato* si diffonde appunto sulla critica del linguaggio, destinato a sostituire nell'uso pratico gli oggetti portando, nel significato, le idee associate alla parola; ed è un mirabile saggio di *nominalismo*. Come nell'antica scepsi sofistica, come nel nominalismo medievale, così la posizione criticista dell'illuminismo inglese doveva condurre questi filosofi a restituire il valore di realtà all'*esperienza pura*, e di conseguenza a far responsabile il linguaggio di quel *realismo*, materialista o idealista che sia, il quale pone il reale sotto o sopra l'esperienza unicamente perché lo può designare con la parola. Il Berkeley rimprovera Locke d'aver pensato, che sopra le idee particolari concrete si possan formare delle idee di generi e specie, che sian *vere*, e cioè che posseggano un valore *teoretico* (conoscitivo) di reale generalità o universalità. Queste idee, appoggiandosi unicamente alle parole, sono *astratte* (il Locke, in verità, lo aveva detto per primo); io conosco questo cavallo che vedo, non conosco « il cavallo » (la cavallinità, come dicevan gli antichi), e tanto meno lo spazio, il tempo, la forza, la materia ecc., che son tutti puri *nomi* (*flatus vocis*, come dicevano i medievali). E non è vero, ribadisce Berkeley, che noi adoperando i nomi generali e comuni a più cose, *pensiamo* le idee generali (concettualismo): o non pensiamo co-

noscitivamente nulla, o, se pensiamo qualcosa, pensiamo *quella cosa* (sensibile), « pensiamo per esempi ». Se dunque *conveniamo* di chiamare « triangolo » *qualsiasi* figura piana compresa fra tre rette, ci serviremo (praticamente) di questo termine per applicare al triangolo particolare *X Y Z* ciò che avevamo trovato vero per il triangolo particolare *A B C*; e il ragionare consiste appunto nel passare da una ad altra idea — tutte particolari, se reali — giovandosi della funzione dei segni o simboli. Ma il segno d'una cosa non è la cosa (è un'altra, è un segno, e, nel nostro caso, una mera parola), e guai a scambiare il valore pratico e di comodo delle parole astratte col valore reale del loro significato!

Rimosso, nell'Introduzione al *Trattato*, questo « velo delle parole », ch'egli chiama anche la « dottrina delle idee astratte», il Berkeley passa con la prima parte a rimuovere l'idea di sostanza materiale, che ne dipende. L'immaterialismo di Berkeley, che Hume loda come « una delle scoperte più grandi e importanti fatta nella repubblica delle lettere », agganciandovi il primo anello della sua inesorabile critica, è complementare del nominalismo: dalla lor unione discende quella nuova e penetrante critica delle scienze fisico-matematiche che, adombrata in molti paragrafi del *Trattato*, doveva essere svolta in una seconda parte; come una terza doveva applicare i principii dello spiritualismo alla morale. Queste parti, scritte a frammenti, andarono perdute durante un viaggio; ma Berkeley riprese la prima questione in una preziosa operetta latina del '21, il *De Motu*, contro la fisica meccanica, scritta per essere pre-

sentata all'Accademia francese; e poi in *The Analyst* (1734), riguardante l'analisi matematica, contro il celebre Halley; come nell'*Alcifrone* trattò gli argomenti di etica religiosa, sostituendo la terza parte del *Trattato.*

Le scienze fisiche si basano sulle idee universali di estensione, moto e numero, ma, dimenticando che si tratta d'idee astratte, utili come mezzi pratici per *misurare* gli oggetti sensibili e le loro costanti associazioni, tendono a conferire a queste idee una realtà, parlando di *corpi materiali*, che si muovono spinti da *forze* insite in essi, che così sarebbero le cause reali dei fenomeni, tutti determinati e dipendenti, nel macrocosmo come nel microcosmo, dall'attrarsi o respingersi di masse in movimento. Ma « corpo » non può significare altro, che l'insieme di percezioni, come figura peso e volume (le qualità prime di Locke), del tutto simili a « luce », « calore » ecc., con la sola differenza che permangono più spesso insieme, e ci sembran quindi il sostrato (la materia) delle seconde, benché stiano tutte sullo stesso piano dell'esperienza. E « moto » significa soltanto che un corpo si muove con determinata direzione e velocità relativamente ad altri corpi e all'osservatore (è la « relatività ristretta » di Einstein!): assurdo inferirne un moto assoluto in uno spazio e tempo assoluti. Assurdo, infine, parlar di forze, poteri, cause in natura: prima di tutto, dato il meccanicismo, un corpo muove un altro corpo, se a sua volta è stato mosso da un terzo, e così via; per cui si tratterebbe di cause tutte causate o passive, le quali rinviano a un motore primo, a una causa attiva,

concepibile soltanto per analogia col nostro volere quando comanda un'azione. In secondo luogo, fra la causa produttrice (o efficiente) e l'effetto prodotto ci dovrebb'essere qualcosa d'identico che li congiunge; ma allorquando diciamo, per es., che il calore mette in movimento le molecole dell'acqua, sentendola bollire, e che questa genera vapore, in realtà diciamo soltanto che queste tre percezioni, del tutto eterogenee l'una dall'altra, si seguono costantemente, aggiungendo a questa semplicissima realtà l'ipotesi d'una forza occulta, che non spiega nulla, mentre induce ad un teosofismo o deismo naturale negatore di Dio.

La scienza empirica si deve dunque contentare di stabilire un'identità astratta e numerica (quantitativa e misuratrice) fra quei tre dati sensibili, che ne simboleggi la regola o rapporto costante. In conclusione — che precorre di due secoli l'odierna epistemologia scientifica, nata dalla nuova critica del contingentismo francese —, la scienza è ricerca di *leggi*, sopra la costanza dei rapporti sensibili, ma non di *cause*, che *spieghino* (fisicamente!) l'ordine delle esperienze. « Tutto ciò che si dice delle forze come risiedenti nei corpi, sia che attraggano o che respingano (dirà ancor più chiaramente nell'ultima sua opera, la *Siris*), dev'esser riguardato come *una pura ipotesi matematica*, e niente affatto come qualcosa di veramente esistente in natura ».

Il Berkeley è il vero interprete di Newton; almeno altrettanto quanto lo Hume. Questi non ha riconosciuto abbastanza la di lui priorità nella critica della causalità naturale; forse perché vi sen-

tiva il fine etico-religioso del futuro vescovo di Cloyne, ch'era quello di sgombrare il terreno dal causalismo materialista per sostituirvene uno spiritualista e teleologico, che la pura teoresi di Hume frantumerà con le stesse armi. Il *Trattato* infatti, alla teoria dell'*esse est percipi* e del conseguente immaterialismo (riportata nei nostri testi) fa seguire la loro difesa da tutte le obbiezioni possibili, per arrivare a metterci nella necessità di un'opzione fra natura e spirito. La natura non è che lo spettacolo variopinto di qualità sensibili in armonico ordinamento, formanti un sottil velo trasparente, oltre il quale non c'è più che Dio. Le percezioni sono i soli oggetti reali, spogliate dalle ipotesi dei dotti e restituite alla lor genuina immediatezza, come appunto le vede l'uomo comune. Le percezioni non esistono né in una materia, come voglion gli uni, né nel solo pensiero, come voglion gli altri: *esistono*, semplicemente. « Io non cambio le cose in idee, ma le idee in cose (dice Filonous nel 3° *Dialogo*): perché quegli oggetti della diretta percezione che, secondo voi, sono soltanto apparenze delle cose, io li prendo come le cose reali medesime ». E quando Hylas gli porta gli argomenti del relativismo lockiano: « Se, come dite voi, gli uomini giudicano della realtà delle cose coi loro sensi, come mai uno può sbagliare pensando che la luna è una superficie piana e lucida di un piede di diametro; o se gli sembra tonda, di lontano, una torre ch'è quadra; o piegato un remo immerso nell'acqua? », Filonous ribatte: « Costui non sbaglia sulle idee attualmente percepite, ma sulle inferenze che ne trae. Così, nel caso del re-

mo, ciò che percepisce direttamente con la vista è realmente piegato, e fin qui egli è nel vero; ma se ne concludesse che, tirando il remo fuori dell'acqua, vedrebbe ancora la piegatura, o se volesse sentirlo col tatto come si sentono gli oggetti piegati, allora si sbaglierebbe. Del pari sbaglierebbe se, da come percepisce la torre o la luna stando in quel luogo, deducesse che avrebbe le stesse sensazioni accostandosi ». Questa teoria dell'errore, imputato all'intelletto e non ai sensi, che son sempre veri perché reali, riproduce l'antico sensismo epicureo: nondimeno, soltanto così si rende possibile il passaggio *critico* (e non dogmatico) a quel mondo dello spirito, di cui parlano gli ultimi 20 paragrafi del *Trattato*, e che formerà l'argomento dei bellissimi dialoghi dell'*Alcifrone*.

Quest'opera (*Alciphron or the minute philosopher*, 1732), scritta nella rustica dimora di Witehall, a Rhode Island, tra la lussureggiante vegetazione delle isole Bermude, dove il Berkeley s'era recato per seguire la sua entusiastica vena di missionario e fondare una colonia di giovani educati a una vita semplice e pura, lungi dalla vecchia e corrotta Europa, per irradiare nel nuovo mondo la fede cristiana e la nuova filosofia della natura, è un'apologia del cristianesimo; giacché per il Berkeley, o si è cristiani o si è atei, e il deismo dei « minuti filosofi » non è religione: « Non ci risulta che la religione detta naturale o razionale sia mai divenuta, come tale, la religione popolare o nazionale d'un qualche paese! » (dice ironicamente nel 5° dialogo dell'*Alcifrone*). Ma la fede, secondo Berkeley, non è dogmatica e arazionale,

se per ragione dobbiamo intendere un'attività *pratica*, che non arricchisce la conoscenza sensibile di una nuova realtà o esistenza (perché le idee astratte e universali non sono reali), ma serve a ricavare dai sensibili idee mediate e analogie utili alle esigenze del nostro spirito. « La fede, io dico, non è una percezione inerte, ma un'attiva persuasione del pensiero, che sempre provoca qualche azione, disposizione od emozione in coloro che la posseggono (dial. 7°) ». Moralità e fede sono tutt'uno, né l'una può star senza l'altra, proprio perché il solo senso morale del naturalismo non basta se non è appoggiato al concetto che la natura stessa è la voce di Dio.

Nel *Trattato* la prova di Dio era trovata per analogia ch'egli chiama « propria » (ossia, legittima), consistendo nell'argomentare che, se reale è l'immagine percepita, e se questa è passiva e non dipende da me, deve dipendere da uno spirito attivo, analogo al mio quando formo le immagini irreali, ma infinitamente più ricco; il quale si serve delle percezioni ordinate in quel modo, che la scienza chiama legge di natura, per dirigere il nostro pensiero nelle azioni. Questa prova « gnoseologica » là bastava a concludere, che scienza (ben intesa) e fede (in quanto fondata sui sensi) non sono fra loro inconciliabili; e a soddisfare per questa via l'esigenza illuminista. Nell'*Alcifrone* si deve invece fondare criticamente il « regno di Dio », e da questa parte il Berkeley si dirige per una via sbarrata allo Hume, che sarà la via di Kant, la « ragione » puro-pratica (la ragione *pratica*, perché *pura* ragione). In quell'*Analyst*, sopra

ricordato, scritto due anni dopo, Berkeley afferma che i misteri religiosi sono come le pure deduzioni matematiche: la teoricità pura costruisce, direbbe Kant, delle idee della ragione che non sono conoscenze reali ma *valgono* per pensare, come la moralità pura basa le sue norme su idee solamente pensabili e mai constatabili in natura, quali sono l'idea della libertà morale, dell'immortalità personale e di Dio, che *valgono* eticamente, affinché « sia possibile » giudicare del bene e del male.

Il Berkeley conviene, che i suoi principii teorici non bastano a suffragare conoscitivamente la fede in un Dio provvidenziale autore delle cose percepite; ma anche questa volta al suo illuminismo basta (come del resto al Kant) aver provato che non v'è incompatibilità o contraddizione con l'esperienza, una volta che questa non è fatta dipendere da un meccanicismo materialista, e deve invece dipendere da una causa attiva o spirituale. Se l'esistere delle idee è l'essere delle cose, mentre che l'esistere dello spirito è il fare del volere (la praticità), non ci sono due esistenze, né quindi due sostanze — « esse est percipi *et* percipere » —: *io* esisto realmente nelle idee medesime in cui esiste anche il mondo, cioè nei sensibili (come aveva intuìto nel *Commonplace book*); questi sensibili li chiamo « io » quando si tratta di mie azioni e li chiamo « Dio » quando si tratta di tutto ciò che non dipende dal mio volere. La differenza fra mondo della natura e mondo dello spirito non è un parallelismo di due cose, perché la cosa è una sola (la percezione), ma è la differenza tra l'attività o causalità, che noi sentiamo come finalità, e gli oggetti che la realizzano.

Che poi in natura si realizzi una finalità, al Berkeley non sembra dubbio. E quando, ritornato pastore d'anime nella sua Irlanda, in occasione d'una pestilenza esperimentò con successo la cura che usavano gl'indigeni delle Bermude (un'acqua resinosa che gli parve la panacea d'ogni male), pensò di scriverci sopra un trattato per farla conoscere, e ne scaturì l'ultima delle sue opere, la *Siris* o « catena di riflessioni filosofiche » (1744), che, incominciando col vantare le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame, si ampliava in una metafisica sul finalismo di natura. L'universo sensibile gli appare un'immensa epifania dello Spirito, che per il tramite delle cose — la virtù d'un succo vegetale come la gravitazione dei mondi — ci manifesta la sua provvidenziale bontà. Le « forze » della natura sono volontà divina animatrice dell'Essere (come lo *pneuma* degli stoici), degradante fino a noi per guidarci con la costanza delle associazioni sensibili, pur lasciando a ciascuno il libero volere, che consiste nella propria individuale esistenza. Berkeley non teme di precipitare nell'eresia panteista, che starebbe nel materializzare lo spirito, mentre che egli spiritualizza la materia. Egli anzi cerca di dimostrare, che il cristianesimo s'accorda con quella filosofia neoplatonica, citata a ogni passo; e che ogni volta che ci fu platonismo filosofico, ci fu un carattere cristiano del pensiero puro.

Il deismo illuminista trovò dunque in Berkeley il rappresentante più geniale, quantunque il suo atteggiamento apologetico impedisse ai deisti di riconoscerne la parentela e la maggiore preparazione critica; come dall'altro canto i matematici e gli

scienziati prosecutori di Bacone e di Newton non riconobbero la forza della sua critica del meccanicismo, e fecero una levata di scudi contro l'*Analyst* e il *De Motu*, offesi dal loro carattere polemico. Soltanto la *Siris* ebbe un successo editoriale, purtroppo dovuto unicamente al miracolismo dell'acqua di catrame, che le procurò più popolarità che gloria. Quando il Berkeley morì ad Oxford nel 1753, per i più era ancora quello che parve alla pubblicazione del *Trattato*, o nell'impresa delle Bermude: una testa calda e un cervello bizzarro.

Intanto, a vent'anni di distanza dal *Trattato* di Berkeley, era uscito il *Trattato della natura umana* di Hume (1739-40), completo, questo, nelle sue tre parti, ma, al suo primo apparire, egualmente sfortunato. Però, come il bollente irlandese aveva divulgato l'uno nei *Dialoghi*, così il pacato scozzese sperò ed ottenne una maggior diffusione dell'altro con le *Ricerche*, le quali mettono il punto fermo alle dispute del primo Settecento e aprono l'umanismo e lo storicismo della seconda metà del secolo dei lumi. Nel frattempo, il movimento deista s'era consumato nel proprio fuoco, e poche scintille ardevano ancor fra le ceneri; nel mentre salivano in primo piano la logica delle scienze empiriche e il problema della natura umana, messo in evidenza e reso urgente dal moralismo. Quasi a lor insaputa, gl'illuministi di tutta Europa, partiti dalla ricerca di Dio, della natura e del loro accordo su basi empiriche, alla metà del secolo giungevano a quella rivoluzione copernichiana (alla rovescia), celebrata poi dal Kant, consistente nel fare dell'uomo il protagonista, non soltanto del mondo morale, se-

condo l'etica del sentimento, ma anche di quello reale, in quanto la verità appariva sempre meglio un valore umano, una finalità dell'intelletto attuantesi nella scienza. Gli stessi naturalisti si avviavano per questo cammino, che trova in Hume il suo più coraggioso e avanzato corridore; ma già quegli scienziati della fredda e metodica Olanda seguaci di Newton, come Huyghens e Gravesande, avevan parlato delle verità fisiche e delle leggi di natura come di « certezze morali » e di « assiomi pratici » (« ipotesi di lavoro », oggi si direbbe). Che la ragione stessa si risolva in un *istinto* dell'uomo, nessuno aveva osato dirlo prima di Hume; ma il processo intentato al razionalismo era maturo per la pubblica accusa, e lo psicologismo era pronto a imprigionar lo spavaldo d'un tempo nei cancelli del più empirico soggettivismo.

Ciò spiega l'orientamento di Hume, tanto diverso da quello religioso di Berkeley, del quale pure eredita la critica gnoseologica. È in nome della speculazione pura e disinteressata che Hume istituisce la propria, nei dieci anni in cui si dedica a questi problemi (1739-51); e poco importano per lui le conseguenze pratiche e religiose di una ricerca, che, per essere filosofica, non deve avere altro fine che se stessa. L'oggetto dello studio di Hume è la « natura umana »: qui, nella nostra esperienza psicologica dobbiamo cercare il fondamento del sapere, abbandonando l'illusione di poterlo basare su qualcosa di esterno ed in sé, Dio o Natura, che criticamente non sono delle premesse, ma idee risultanti dal pensiero, che a lor volta debbono venir sottoposte alla critica. La critica disinteressata, o

scettica che dir si voglia, ci mostrerà che non ci sono sostrati, materia o spirito presi come sostanze, ma *processi* formativi delle idee, che han dunque una realtà storica e umana. Non c'è una scienza della esperienza, che la preceda e la spieghi: la scienza, in quanto scienza morale, o è puramente razionale ed astratta, cioè deduttiva e analitica, indipendentemente dall'esperienza (geometria, aritmetica, algebra), o è storia. Questo è l'atteggiamento di Davide Hume, per il quale la filosofia è puro criticismo, da non confondersi né con la scienza empirica, né con la vita pratica: la prima, riceverà dalla filosofia il metodo della ricerca; la seconda può proseguire indisturbata per il suo cammino, anche se il filosofo le dice ch'è illusorio.

Con questo criterio, Hume imprende una nuova revisione dell'« ideismo » lockiano. Perché chiamare idea il *dato* dell'esperienza, quale sarebbe un colore od un suono? Idea già significa la *nostra rappresentazione* di esso, la sua traduzione soggettiva in immagine e poi in complessi concettuali, dovuti alle associazioni mnemoniche, e quindi analizzabili dalla nostra critica. Il dato primo e originario (e in tal senso innato) è invece l'*impressione*: quel concreto e assoluto sensibile che *esiste* ossia è reale in quanto non possiamo rifiutargli la credenza in ragione della sua forza e vivacità. L'impressione è unitamente oggettiva e soggettiva: oggettiva perché appunto presente e indiscutibile, e per tale aspetto la chiamiamo sensazione; soggettiva perché sentita, e quindi creduta — nella *Ricerca* la credenza è infatti attribuita al sentimento —, e per tale aspetto (implicante il rapporto

di soggetto a oggetto) la chiamiamo percezione, coscienza. La percepiamo in quanto vi crediamo, ossia la *affermiamo* (la conosciamo): il conoscere, si noti bene, non crea alcuna realtà, ma unicamente la giudica. Questa precisazione al punto d'inizio condurrà poi a un grande divario rispetto al Berkeley, nonché al Locke.

Anche per Hume il mondo esistenziale, quello a cui non possiamo rifiutare l'assenso (non possiamo negare che sia), è la presenza contigua e successiva delle impressioni tutte diverse, per quanto in parte somiglianti e riunite in gruppi che si ripetono; anzi, per Hume, anche l'« io », il soggetto, è dato nel fluire delle impressioni interne (*feeling or sentiment*), discontinue e sempre nuove, quantunque legate dal senso dell'abitudine. Ma l'originalità di Hume sta nel porre l'*esistenza* del sensibile — principio empiricista di ogni concetto di *essere reale* — non in una qualità che si trovi o non si trovi aggiunta alle altre qualità sensibili (Locke), né in un carattere che si debba pensare in sé, come l'« essere fuori di noi » di quelle impressioni che pure sono percezioni nostre (Berkeley); bensì nella *certezza*, o tono di sentimento che accompagna l'impressione secondo la sua forza e vivacità, e non si può staccare dal dato di cui fa parte. In altri termini, non siamo certi di un oggetto perché esiste, ma esiste obbiettivamente perché ne siamo subiettivamente certi. Per cui l'immagine secondaria o idea rappresentativa lasciata da un'impressione è irreale perché sentita più debolmente rispetto alle impressioni attuali; ma un'immagine di delirio o di sogno, fin che resta tale, è per noi reale come

quelle attribuite agli oggetti. Non è dunque vero ciò che affermano gli storici, che Hume accetti dogmaticamente la realtà empirica: egli la critica, e così fonda la coscienza del reale sul sentimento, incuneando il proprio scetticismo alle radici stesse del conoscere. E si scorge anche di che scetticismo si tratti: scetticismo teoretico, contro il razionalismo (che ci sia una realtà deducibile per ragionamento, prima d'esser sentita); ma non scetticismo nel senso pratico, sfiducia nel valore dell'umano conoscere. Proprio perché il conosciuto è unicamente sensibilità, esperienza, e il suo valore reale è sentimento di certezza e fede, la ragione non può far altro che mettere tutto in dubbio, divenendo scepsi filosofica; e alla fine lasciare al gusto e al senso pratico (« senso comune ») la responsabilità del sapere, come lascia al volere quella dell'agire. L'uomo ritorna a sembrarci la misura dell'essere o non essere delle cose; o, più esattamente, l'*essere* (per es. che ci sia una *cosa* ed una *causa* di questo bianco che veggo) è misurato soltanto su questa mia impressione di bianco (sull'*esistere* di questo bianco) e sulla mia fede che, anche se io sparissi, questa cosa bianca continuerebbe ad esserci: fede, tuttavia, così certa (credenza, *belief*) da potervi fondare sopra la « probabilità » logica e l'attività pratica.

Allora si comprende bene la ferrea coerenza di Hume; com'egli possa appoggiare tutti i valori oggettivi (conoscitivi) sopra il soggetto empirico, e come la sua critica filosofica sia destinata a giustificare il soggettivismo illuminista, da Shaftesbury a Rousseau, assorbendone anche il moralismo in

una visione unitaria dei valori umani: eticità e conoscenza appartengono allo stesso regno dei fini impliciti nell'umano sentire, perché la credenza conoscitiva non è di natura diversa dalla fede, e l'una serve all'altra nella vita pratica. Infatti la restante ricerca ci vuol dimostrare: 1°) che la ragione non può darci oggetti reali, essendo pura *analisi* di ciò che già sapevamo; 2°) che ogni *sintesi* conoscitiva, dalla generalizzazione di un'idea semplice e astratta (come spazio e tempo) alla costruzione di quelle idee complesse (come sostanza e causa) ch'erano state sempre chiamate principii della ragione, appare invece, al lume della nuova scepsi, del tutto arazionale, perché risultato di una *spinta del sentimento* — di una « inclinazione » o tendenza o istinto umano — a superare e oltrepassare il dato sensibile, quasi che l'impressione si prolunghi e si proietti oltre il fatto, nel passato e nell'avvenire, per opera dell'immaginazione, che Hume non esita a chiamar *fantasia*, perché irreale, quantunque aderente alle reali condizioni di fatto dell'esperienza (*matter of fact*), e mossa dal fine conoscitivo.

È ormai su questo piano subiettivo che dobbiamo distinguere i varii gradi della certezza oggettiva. La psicologia di Hume è sommaria, imprecisa e mescolata, specialmente nel *Trattato*, di sottili e aggrovigliate questioni gnoseologiche, che conducono lui stesso (alla fine del primo libro) a dolorose ambagi; ma, a opera chiusa, la possiamo così riassumere. Psicologia e filosofia, per Hume, formano ancora una stessa ricerca, per istituire la scienza dell'uomo (la « geografia della mente »), parallela, secondo lui, alla *philosophia naturalis* di

tipo newtoniano. In luogo di osservare direttamente la natura astraendo dall'osservatore, il filosofo *riflette* sul soggetto, che divien la sua « materia di fatto » o esperienza; e, *analizzando* ciò che trova, scopre, come il naturalista, i *rapporti* costanti in cui si sciolgono i fatti sotto la nostra analisi. Tali sono le « leggi di associazione psichica », analoghe alle leggi dell'attrazione fisica, che ci spiegano come, sopra le impressioni, si formano le idee; e ci permettono così di giudicare anche del loro valore di realtà, criticando il nostro sapere e la scienza medesima. Ognun vede che la filosofia humiana, in questa seconda sua funzione, ch'è di gran lunga la più importante, non è soltanto ricerca psicologica, ma valutazione critica, cioè filosofia nel significato più stretto che ha preso questo termine da Hume ai nostri giorni. Del resto, la psicologia di Hume, poverissima e confusa in quanto osservazione scientifica, non è che un punto di partenza della sua noetica.

Partiamo dunque dall'impressione, la quale possiede, dalla parte del soggetto, una *tendenza* a rivivere nell'idea (o immagine), che ce la deve rappresentare e che quindi è tanto più reale (ossia certa), quanto più conserva la forza e vivacità dell'impressione. Siccome l'esperienza è sempre coesistenza e successione di tante impressioni contigue e distinte (p. es. la luce e il calore della fiamma), che in parte si ripetono (si rassomigliano) e in parte si presentano nuove e diverse, quella tendenza si attua in ambedue le direzioni, della somiglianza (p. es. tra la fiamma della candela e quella del fuoco), e della contiguità (tra lucentezza e calore);

ond'è che già nelle ordinarie percezioni abbiamo il giuoco delle due sintesi associative: quella di somiglianza (riconosco la fiamma) che conduce a quella di contiguità (e mi *attendo* di trovare calore). Ma *perché* me lo attendo? Nel fatto, non c'è che l'*abitudine* d'aver sempre trovato insieme fiamma e calore, ed è un fatto di memoria, che riguarda il passato, ma non impegna punto l'avvenire, non essendovi mai alcun legame di *necessità* che unisca le impressioni dei sensi in modo, che l'una debba necessariamente esser accompagnata o seguìta dall'altra. Nella sfera dei dati empirici, nulla appare necessario (ossia logico): la fiamma poteva esser fredda e l'oro verde, ed è solo il fatto che decide. È dunque il sentimento dell'abitudine che mi *inclina*, quasi fosse una dolce violenza (*a gentle force*), a quell'unificazione che diverrà il *principio* — arazionale — della ragione. Arazionale, perché dovuto unicamente alla subiettività d'un sentimento, che mi fa *credere* che la fiamma sempre riscaldi, *come se* ci dovesse essere una « conformità della natura », che nessuna prova, fuori di quella empirica, potrebbe giustificare; arazionale, ossia *pratico*, anche se l'inclinazione ad attendermi che la fiamma sia calda scaturisce da un bisogno conoscitivo (il desiderio di sapere) e si risolve in una credenza conoscitiva (il *belief*), bisogno e fiduciosa credenza relativi all'esperienza (e non libera e sfrenata immaginazione), ma tuttavia sempre subiettivi. Per ammettere un fondamento logico della mia credenza che questa fiamma *debba* scottarmi, dovrei ammettere una specie d'armonia prestabilita, per cui il mio subiettivo bisogno o istinto conoscitivo cor-

risponda misteriosamente a una reale e ignota necessità di natura, alla quale vado incontro.

Restiamo ancora un momento su questo esempio. Anche nella percezione di questa cosa brillante che chiamo fiamma, c'è dunque un *di più* oltre la semplice intuizione, perché tutta l'esperienza passata (la memoria) *spinge* la presente intuizione verso l'avvenire, in quell'*attesa* che la fiamma sia anche calda: è una specie d'*inferenza sensibile*, la quale mi trascina a pensare, o meglio a inventare, con uno slancio della fantasia regolata dal senso, un terzo e più intimo legame associativo — il rapporto di causa ed effetto — che interpreta gli altri due e li rende necessari: se c'è la causa (la fiamma) ci *dev'essere* l'effetto (il calore), *perché* l'una produce l'altro. Benché non si scorga alcuna identità tra fiamma e calore, il solo fatto che all'una segue costantemente l'altro ci fa credere a una essenziale unità, per la quale nella fiamma ci sia il *potere*, anch'esso invisibile, di *produrre* calore. Ecco, già implicita nella percezione, un'inferenza o « ragionamento sperimentale », che nel pensiero diventa il principio di *causa efficiente*, col quale organizziamo tutto il nostro sapere riguardante il divenire fenomenico in una catena di cause ed effetti necessitata e indipendente da noi. Su tal principio la scienza fonda le sue leggi e la filosofia deduce la necessità d'una causa prima. Ma l'origine di tal principio non è né intuitiva né dimostrativa, consistendo in una credenza, che ci permette praticamente d'inferire dall'esperienza passata a quella avvenire con la *probabilità* che i fatti ci diano ragione; e l'aver confuso la causa efficiente con la

ragione vera e propria, ossia con la dimostrazione logica (in quanto trae da un principio le necessarie conseguenze), fu il grande equivoco del razionalismo.

La critica del concetto di causalità sta al centro della filosofia di Hume ed occupa la maggior parte della *Ricerca*, riportata più avanti. Essa tuttavia non è che l'aspetto storicamente più importante di quel radicale nominalismo, che non risparmia alcun fondamento dei nostri concetti, per dimostrare alla fine, che non *esiste* altro che l'impressione; che la *necessità* esiste nella mente e non negli oggetti; e che tutto quanto il pensiero costruisce *oltre* l'impressione, e anzi ogni principio di *unificazione* delle immagini nelle idee, non ha valore reale e logico, ma soltanto fantastico e pratico. L'analisi delle nostre idee, degli oggetti e di noi stessi, e tanto più la riflessione su quei concetti puri — come spazio, tempo, esistenza; identità, sostanza e causa —, che la ragione astrae da rapporti posti da noi medesimi fra le impressioni, prendendoli come *principii* della conoscenza, ci dovrebbe persuadere che si tratta unicamente di parole, le quali non rappresentano più alcuna realtà oggettiva, ma *copiano* la nostra inclinazione a unificare e solidificare il flusso dell'esperienza, obbiettivando il soggetto stesso, senza poter uscire dalla sua sfera.

Parallelamente alle percezioni, le immagini tendono ad associarsi con le stesse leggi per costruire idee complesse, di singole cose o persone, e poi di generi e specie, su su fin all'idea di corpo e di anima, di materia e di spirito: l'associazione di somiglianza unifica le note comuni e distintive formanti

il contenuto dell'idea, mentre l'associazione di contiguità lo estende a tutte le circostanze che accompagnano quelle note nei varii oggetti o accadimenti abbracciati dall'idea. Ora, l'immaginazione che, come s'è visto, stringe il legame empirico di contiguità fra due impressioni abitualmente unite traducendolo in necessità causale (il *post hoc ergo propter hoc*) e vi forma sopra le idee astratte di potenza, forza, efficienza ecc. — puri nomi che simboleggiano la nostra subiettiva credenza —, ugualmente stringe l'associazione di somiglianza fra impressioni sempre nuove e discontinue trascinandola a diventare *identità* e *continuità*, e fondando su questa identità le sostanze delle esistenze sensibili. Il concetto di sostanza o essenza è dunque un'altra illusione, necessaria psicologicamente ma non giustificata gnoseologicamente; e si riduce al nome dato alla serie omogenea delle nostre impressioni, cancellando le differenze e colmando gl'intervalli del fluire eracliteo d'ogni cosa. In realtà, non soltanto ogni cosa non è mai la stessa cosa, e si scioglie in impressioni più o men costanti e somiglianti fra loro; ma, contro Berkeley, anche il soggetto, l'« io » (secondo il *Trattato*, benché nella *Ricerca* quest'argomento sia stato omesso) si riduce a un fascio di rappresentazioni intermittenti e alla lunga mutevoli, sì che l'identità personale appare o un'illusione o una finzione immaginativa, di ragion pratica. Come un mucchio d'arena sembra la stessa cosa se lo rivediamo il giorno dopo, ma pur cangia e alla lunga dispare trasformato in altro, così la nostra persona ci sembra identica dalla sera al mattino seguente (pur cancellando l'intervallo del son-

no), ma ben diversa confrontata coi ricordi d'infanzia. Né d'altro canto scorgiamo nel nostro « io » quel potere causativo che vi vuol vedere il Berkeley, non apparendo alcun nesso produttivo fra il volere e l'atto; proprio come non appare nelle cose chiamate « corpi » alcun sostrato che produca con la sua « forza » le impressioni che dovrebbero agire sul nostro spirito, i fenomeni.

Invero, gli argomenti di Hume contro la sostanza e l'attività spirituale non colpiscono Berkeley, se non in quanto si suol immaginare questa sostanza causante *oggettivamente*, come una « cosa » analoga, sebbene inestesa, alla materia estesa, e pertanto contraddittoria. Ma anche Berkeley aveva scritto nel suo quaderno di appunti giovanili, che se volessimo conoscere lo spirito oggettivamente, come « qualcosa » di esistente, esso non è più che l'insieme delle sue proprie percezioni; e, anche lui, non l'ha ripetuto nel suo *Trattato*. Pentimenti? Vediamo meglio! Siamo a una svolta della filosofia: l'illuminismo sta per incenerire se stesso, adoperando la ragione per distruggere la ragione, e dalle sue ceneri deve uscir fuori la Critica kantiana.

Il criticismo di Hume perfeziona quello di Berkeley. Per criticare quei nostri estremi concetti di materia e di spirito, bisogna prima criticare un postulato che sta alla loro base, e che informa di sé tutto il pensiero, in quanto quest'ultimo pretende di conoscere *realmente*, ossia oggettivamente, quantunque per idee, le esistenze che hanno in sé la propria certezza intuitiva soltanto quando sono impressioni sensibili, esperienza pura. Tal postulato si esprime nell'idea di « essere », che significa *esi-*

stere in sé, assolutamente. Quando io penso (giudico) che *c'è* una cosa, o che è la tal cosa e nel tal modo (penso, per es., che c'è una porta chiusa dietro le mie spalle), intendo *affermare*, ossia dare per certo, che quell'oggetto esiste indipendentemente dal mio vederlo, e che se io ed ogni essere senziente fossimo a un tratto annientati, quell'oggetto esisterebbe ancora. Ma quale *prova* io mi posso dare della verità della mia asserzione, se non quest'unica, di voltarmi a guardare quella porta, constatando ch'è ancor lì? L'esistenza in sé d'ogni cosa non è dunque che la credenza, che un gruppo di sensazioni permanga nell'intervallo fra l'una e l'altra percezione.

Tale credenza, chiamata « realismo », è così tenace e connaturata all'uomo, che se la riflessione mi avverte che si tratta di sensazioni relative al mio percepirle e sentirle, che quindi non posson esistere « fuori di me », io mi rifugio nella *fede* in qualcosa che debba star sotto le percezioni, retrocedendo sopra una essenza o sostanza identica a sé, per quanto non possa concepire questo sostrato che su l'analogia delle impressioni sensibili — come ha dimostrato Berkeley per la materia, ma si può ugualmente dimostrare per lo spirito, ricalcato sopra le impressioni interne di riflessione (i sentimenti, relativi, nell'esperienza, alla sensazione) —; salvo la minore probabilità che tali esseri in sé esistano di fatto, perché non ne ho più che delle prove empiriche indirette. Materia e spirito son le ultime espressioni di un realismo, che si dissolve sotto la fiamma ossidrica della scepsi filosofica. Psicologicamente illusorie, quelle idee sono gnoseologicamente astratte, anzi le più astratte da ogni realtà

concreta e di fatto, appunto perché pretendono raggiungere una totale unificazione dell'esperienza, divisa ormai in due sole sostanze, oltre cui non c'è più che l'idea di « essere » già criticata.

Lo Hume perfeziona anche la « dottrina delle idee astratte » del suo predecessore. In realtà — sempre se « realtà » significa « impressione certa », esperienza — non ci sono idee o immagini astratte, ci sono parole (espressioni) scelte convenzionalmente *per rappresentare* quelle unificazioni dell'esperienza, ottenute, come s'è detto, forzando l'associazione di somiglianza a divenire principio d'identità (per es., « triangolo », « cavallo », « io »); e la sua complementare associazione di differenza (per la quale un gruppo costante d'impressioni si oppone a un altro) a divenire esclusione, ossia principio di non contraddizione (« triangolo » non è « quadrato »). In termini più chiari, le idee son nomi destinati, non solamente all'uso pratico di riassumere e conservare l'esperienza passata per applicarla alla nuova, nel qual caso l'astrattezza consiste, come intendeva Berkeley, nel prendere « triangolo » come una realtà universale, invece di prenderlo come l'applicabilità a un particolare triangolo di ciò che avevamo constatato in un altro; ma utili avanti tutto all'uso teoretico, di rappresentare, testimoniandola, quella immaginata identità od opposizione, pensata (creduta) reale *oltre* la certezza delle impressioni: idee che si concatenano per metter capo a concetti (come « essere » identico a sé, spazio e tempo, sostanza e causa), che sono idee senza immagini, ossia, piuttosto che idee, *principii* della conoscenza per idee. In questo secondo senso, astrat-

to è, alla fine, quel nome che si sostituisce alle cose per rappresentare i *rapporti* coi quali *noi* le colleghiamo, per inferenza sopra le lor empiriche condizioni di somiglianza e di contiguità; astrazione è il prendere come reali i concetti di spazio, tempo, sostanza, causa ed essenza, mentre non son altro che *forme espressive* della finalità teoretica, ma subiettiva.

Leggendo, nel *Trattato*, la critica di Hume allo spazio e al tempo, si chiarisce il fondo del suo nominalismo. Spazio e tempo *non esistono*, non sono « oggetti » della conoscenza: infatti non possiamo né immaginare né concepire uno spazio vuoto senza nessuna cosa, né un tempo continuo senza nessun mutamento. Nell'esperienza, una cosa è contigua ad un'altra, e prende una forma spaziale nel rapporto di coesistenza delle sue qualità rispetto alla coesistenza di altre, il che ci dà l'idea di *figura* e di *estensione*: per es. questo rettangolo bianco è formato dalla coesistenza di tanti punti bianchi che si mantengono contigui, e limitato dal nero del tavolo su cui è posato il foglio; ma non ci sarebbe un rettangolo né una qualsiasi estensione che non fosse né bianca né nera né di alcun'altra qualità sensibile. Parimenti, il tempo è dato nel rapporto fra la *durata*, il permanere, di qualche qualità sensibile, e il variare o succedersi di altre qualità che la misurano. Un punto solo ed un istante solo non avrebbero luogo e tempo; l'acquistano relativamente a un altro punto che coesiste e a un altro istante che precede o succede, e il *movimento* è il successivo variare del rapporto di spazio fra due punti. Ecco che le « qualità prime » di Cartesio e di Locke,

per Hume non son più qualità, impressioni reali (tutte « seconde »!), ma rapporti ideativi formati dal pensiero astraente, proprio delle scienze pure o formali (razionali); queste li traducono in figure geometriche (spazio) e in simboli algebrici (tempo e movimento), e per analisi dei loro elementi, comparati fra di loro senza più ricorrere all'esperienza, ne dimostrano *a priori* tutte le possibili proprietà, deducendole l'una dall'altra.

Hume (l'abbiam già ricordato) riafferma il valore logico (la *verità*) delle scienze pure, quali sarebbero la geometria, l'aritmetica, l'algebra e quindi anche (dobbiamo aggiungere) la meccanica razionale. Parrebbe dunque che l'illuminismo si concluda con un ritorno al primo razionalismo: non fu questo il sogno giovanile di Cartesio, quando, fra le armi, meditava di applicare il calcolo alla spiegazione dei fatti, senza curarsi delle loro qualità fenomeniche e subiettive? Un meccanicismo che, senza inclusione d'ipotesi come forza e materia (oppure finalità e spirito) — e tale era infatti il matematismo di Cartesio —, riduca tutto il divenire fenomenico all'esservi, in fondo a ogni cosa, movimento, ossia un variare di reciproche posizioni spaziali, così che, col calcolo delle tre coordinate cartesiane (che ci spiegano esattamente, per rapporti quantitativi, la costanza o legge del variare di un punto rispetto a un altro nelle tre dimensioni dell'estensione) si possano stabilire le leggi o ragioni ultime delle cose; parrebbe questo, anche per Hume, l'ideale della scienza *dimostrativa* o razionale. O perché allora troviamo Hume agli antipodi di Cartesio?

Per la stessa ragione per cui il suo dubbio scettico è vòlto dalla parte opposta al dubbio metodico di Cartesio. Quest'ultimo parte dal dubbio sulle sensazioni e arriva alla certezza su l'« io penso », in cui troviamo identità di esistenza certa e pensiero. Qui giunto, poi che io non posso più dubitare che io dubiti, ossia ragioni; e poi che la mia ragione è « ragione », principio di verità, se non resta chiusa nei limiti dell'« io », ma si obbiettìva uscendo di sé per coincidere con la Ragione (Dio, o, come si direbbe oggi, l'Oggetto) di cui, agostinianamente, è partecipe (con le idee innate), ecco che le idee chiare e distinte che io posso dedurre con la sola ragione, come le due sostanze (estensione e pensiero) e la lor causa prima, sono altrettante verità « reali ». Da questa parte viene fondato un idealismo razionalista, che ancor una volta (non sarà l'ultima) rimette la filosofia nella posizione platonica, uscita dal dubbio sofistico.

Hume invece ricomincia dal dubitare della ragione e ritorna alla certezza della pura impressione. « Cogito ergo sum » per lui significherebbe, che son certo di pensare perché *mi sento* nell'inquietudine e nello sforzo del dubitare; ma per ciò appunto non sono minimamente certo di ciò che penso, di cui posso dire soltanto che, in quanto deduco da quello che già sapevo, non può esser che vero, ma in quanto a esistere realmente, è il solo senso che lo può decidere. Pertanto, quelle idee universali della ragione, chiamate da Cartesio innate, e prima di tutte le idee di Causa e di Sostanza, onde Cartesio deduce il mondo, sono reali e innate sol in quanto suggerite dall'unica cosa reale e innata ch'è l'im-

pressione, quando l'associazione di somiglianza e il senso dell'abitudine di una contiguità qualitativa ci spingono a formarci l'idea subiettiva d'una realtà in sé e d'una causalità necessaria, inserite fra i rapporti astratti di spazio e tempo, e quindi, come idee, doppiamente astratte: ma nulla c'è di razionale in questa inferenza (o induzione) della nostra fantasia, indeducibile dal puro sensibile. Le idee di sostanza e causa hanno dunque un valore soggettivo, ma oggettivamente non sono né vere (perché indotte e non deducibili), né reali (o reali per noi, necessarie a noi, psicologicamente).

Ritornando ora al problema della scienza, Hume crede, sì, alla razionalità delle scienze pure o formali; ma per lui, come per Newton, e per tutto l'illuminismo, si tratta di costruire le scienze « della natura », le scienze *sperimentali*; e in questo caso, il problema è di vedere, in che senso le matematiche e il ragionamento dimostrativo, applicati ai contenuti dell'esperienza, li possano *spiegare*. Ma qui tutto l'empirismo inglese trova in Newton il grande esempio per calare Cartesio nello sperimentalismo; e abbiam già visto in che rigore di termini andrebbe posta la conclusione, stando per es. alla critica della scienza di Berkeley: la parte matematica e legislativa delle scienze sperimentali non dovrebb'essere che misurazione dei rapporti constatabili e calcolo delle lor conseguenze di fatto, senza inclusione d'ipotesi materialiste, da lasciare al realismo volgare. In ciò Berkeley e Hume apparirebbero anche più rigidi di Newton e di D'Alembert, per es., quando criticano il calcolo infinitesimale nel timore che possa ingenerar l'idea d'una

divisibilità all'infinito che in realtà non esiste, perché l'esperienza è sempre limitata e individuata. In questa direttiva di pensiero, si concluderebbe allora, che Hume è il più oltranzista, perché esclude con pari energia la spiegazione teologica berkeleyana, espungendo, come Spinoza, ogni finalismo dalle scienze naturali.

Nondimeno, è venuto il momento di notare, che l'esatta posizione di Hume è più complessa e, in certo modo, più conciliante. Quella medesima critica, che ci mostra che i « corpi » e le « cause » non sono né realtà intuitive né verità dimostrabili, aggiunge subito che noi « popoliamo il mondo di queste realtà » perché « non ne possiamo fare a meno ». Egli deve constatare che il conoscere non sarebbe un conoscere attivo se si limitasse a ricevere passivamente le impressioni (sarebbe « esistere », come una cosa!) e non le oltrepassasse nel giudizio; e quindi una scienza non sarebbe tale se fosse mera raccolta e statistica, senza tentar di passare dal noto all'ignoto, dalle conseguenze alle premesse, dal particolare all'universale, dagli *effetti* alle *cause*. In tal modo lo Hume risale da Newotn a Bacone, e precìsa che l'inferenza induttiva, per la quale le scienze sperimentali raggiungono le loro leggi, è appunto quell'inferenza causale che, benché arazionale, diventa il fondamento dei nostri « ragionamenti » in quanto concernono le cose di fatto. « Delle tre relazioni che *non* dipendono dalle sole rappresentazioni (ossia, identità, spazio e tempo, e causalità), la causalità è l'unica che permetta di spingersi oltre i sensi e c'informi dell'esistenza di oggetti che non vediamo né sentiamo ». Nel più

povero dei nostri ragionamenti empirici (per es., vedendo il cielo nuvoloso, mi armo d'ombrello, prevedendo la pioggia) è sottintesa la credenza in un legame causale (le nubi generano pioggia). Tanto più la legge scientifica, anche se non pretende di stabilire una reale causa occulta del fenomeno — per es., l'« attrazione newtoniana non include più di certo l'idea d'una « natura agente » alla Telesio —, fònda tuttavia la probabilità scientifica sul principio d'una necessità di quel legame, d'una uniformità di natura, per cui alle stesse cause *debbano* corrispondere gli stessi effetti e viceversa: ciò che diviene, come oggi diremmo, il « postulato nascosto » dell'induzione scientifica.

Insomma, ci sono due forme di ragionamento che si completeranno a vicenda per costituire la scienza empirica: un ragionamento deduttivo (possibilmente matematico), che non acquista ma ordina sistematicamente il sapere fornitogli da un ragionamento sperimentale o induttivo, il quale ascende dai fatti alle cause, formando (oggi si direbbe) ipotesi suggerite dall'esperienza (e tale è infatti la scienza galileiana: l'esperimento è la prova di fatto della probabilità di un'ipotesi). In tal modo lo Hume, *moderando* il suo scetticismo — che dunque non è « pirroniano », e anzi (come giustamente osserva il Della Volpe) non si può nemmeno paragonare a quello della Media Accademia (Carneade) —, instaura filosoficamente, come Galilei aveva fatto scientificamente, un *positivismo critico*, che si renderà sempre più consapevole a sé stesso nella storia delle scienze positive fino ai nostri giorni (la loro critica e revisione negli ultimi

decenni dello scorso secolo e nei primi del nostro ha tutti i caratteri di un ritorno a Berkeley e ad Hume).

Il grande problema aperto dal Locke, sulla *possibilità* di conoscere qualcosa oltre l'eterno fluire delle impressioni sensibili, si chiude con Hume in un *probabilismo empirico*, che sta fra la pura ragione e l'esperienza pura, senza essere né l'una né l'altra; sì che a qualche storico della filosofia è sembrato che Hume rappresenti, non soltanto la dissoluzione del razionalismo, ma altresì l'autodissoluzione dell'empirismo medesimo, dal momento che, se per lui la ragione non serve, l'esperienza non basta a muovere un sol passo oltre l'esistere del già dato. Le due tendenze della filosofia prima di Kant, impersonate in Cartesio e Bacone, si paralizzerebbero a vicenda, per dar luogo ad un ibrido « ragionamento sperimentale », impastato di credenza subiettiva e d'osservazione oggettiva, che non è più altro che la possibilità di un'attesa. Per codesti critici del criticismo di Hume, il suo moderato scetticismo può sembrar più letale alla filosofia, se non alla scienza, del radicale scetticismo antico, perché la spingerebbe al suicidio, o almeno a quella rinuncia a ragionare, che fu infatti l'abbandonarsi al « senso comune » dei filosofi scozzesi che lo seguirono. Pertanto si suol vedere in Kant l'anti-Hume per eccellenza, e salutare in lui quegli che sopra un campo di rovine, lasciato dagli Inglesi, avrebbe con lo stesso mezzo, la critica della ragione, ricostituito il rapporto fra esperienza e ragione, e finalmente unificato le due correnti che s'eran combattute a morte prima di lui.

Ma bisogna andar cauti, prima di concludere (a dire una sciocchezza c'è sempre tempo!). Intanto, se inconseguenza v'è in Hume, è quella ch'egli volutamente cerca persistendo a giudicare da un punto di vista razionalista (per il gusto di esporre in forma paradossale la parte negativa della sua scepsi) col negar la ragione in nome della ragione: il che sarebbe, secondo lui, « il grande intento di tutte le critiche e ricerche degli scettici ». Egli si compiace di descrivere questo atteggiamento paradossale, in una nota in cui dice di Berkeley: « Che tutti i suoi argomenti, malgrado la diversa intenzione, siano in realtà puramente scettici, appare dal fatto che *non ammettono replica, eppure non convincono;* il loro unico effetto è di produrre, al momento, sorpresa, perplessità e confusione mentale, ch'è il risultato dello scetticismo ». Lo scetticismo nel campo del pensiero, come l'ironia nel campo del sentimento, è un dogma che lacera se stesso, e presenta quindi una contraddizione interna, che fa da stimolo e fermento al pensiero per uscirne. Questa fu del resto, in ogni epoca, la funzione storica del sensismo nominalista; e già in tal senso Hume è un precedente necessario di Kant (il suo « svegliarino »). Ma non dimentichiamo che c'è inoltre, risultante dalla critica humiana, una parte positiva, ch'egli intende come psicologia o « geografia della mente », terreno di una nuovissima scoperta alla quale Kant, per sua esplicita ammissione, attraccherà il suo trampolino di slancio (la « sintesi a priori »).

Per comprenderci bene, e per metterci in grado di dare della filosofia di Hume quel pieno ed equo

giudizio conclusivo che promettemmo più sopra, assegnandole con precisione il posto che storicamente le compete, bisogna metter in luce l'importanza della sua cosiddetta « psicologia » (tanto diversa, per es., dall'associazionismo di Hartley e Pristley), che, scaturendo dalla gnoseologia, costituisce invece una vera e propria posizione filosofica; la quale, tutto quanto ha tolto ad un'impersonale ragione universale che in potenza conterrebbe il mondo intiero, secondo la tesi razionalista, tende a restituirlo all'*uomo*: all'uomo empirico senziente ed attivo; a quel sentire, volere immaginare, sgorganti da bisogni, istinti, tendenze, interessi tutti umani, che, se ci riflettiamo sopra, troviamo che contengono in sé l'*unica spiegazione* a noi accessibile di tutti i *valori*, pratici e teoretici, reali e ideali, di cui si occupa la filosofia. Questa posizione filosofica, che chiamerei « reale umanismo » [1], perché riconduce tutti i valori al soggetto umano e in esso soltanto li trova reali, non va confusa né col romanticismo, di cui è invece la giustificazione critica — Hume infatti giustifica filosoficamente Shaftesbury e il moralismo inglese, e segna il punto di contatto con Rousseau (il secondo ispiratore di Kant) —; né con l'idealismo, di cui è la premessa, nel modo che stiamo per chiarire.

Prima però dobbiamo richiamarci a quel lontano

1) Si suole infatti chiamare « reale umanismo » quello del Feuerbach, che un secolo dopo rappresenta il dissolversi dell'idealismo, ritornato con Hegel all'*esprit de système*, in un soggettivismo critico molto analogo a questo di Hume, specialmente nella soluzione comune ai due autori del problema etico-religioso (*L'Essenza del Cristianesimo* di L. Feuerbach è del 1841).

accenno sul volontarismo psicologico, che fin dal Locke serpeggia sotto il precriticismo inglese, ma non si decide mai ad affiorare in una dottrina conforme del soggetto spirituale, perché assorbito dal problema della conoscenza il quale occùlta quello della subiettività. Già trovammo in Locke, che il puro soggetto è volere, attività e, in una parola, *praticità*: anche la conoscenza, in quanto è intelletto che forma le idee, rientra nella sfera dell'uomo pratico, e infatti serve ai fini della vita e trova i suoi limiti in tale sua funzione, quantunque aperta verso gli oggetti anzi che chiusa nel mero appetire. Malgrado ciò, quando Locke si chiede che cos'è l'io, gli si pone di fronte teoreticamente, come se si trattasse d'un oggetto; ed è perciò che, fedele al suo empirismo, lo cerca nelle idee di riflessione derivanti da sensazioni « interne », che sono *idee oggettive* del soggetto, ma non sono il soggetto che se le forma (sono, insomma, idee psicologiche, intesa la psicologia come una scienza empirica al pari della fisica). E sul medesimo piano d'osservazione teoretica, il giovane Berkeley, come vedemmo, considerando che non soltanto un gruppo d'idee « interne », chiamate « io » (perché sensazioni del mio soffrire e agire), ma tutte le idee (gli oggetti reali) esistono in quanto son percepite, identificava l'essere del pensiero con tutte quante le percezioni in cui si attua e realizza (ossia col mondo): tolte le percezioni, è tolto anche il pensiero. Nulla di strano che sulla stessa linea anche Hume trovi (nel *Trattato*), che l'io, obbiettivamente parlando, non è che la serie discontinua delle sue im-

pressioni, togliendogli anche quell'identità con se stesso che ci aveva messo Locke, ma che le impressioni non presentano mai.

Il ragionamento è diverso (diverso, non pentimento del primo), quando gli stessi autori parlano dell'io come « spirito » restandovi dentro, restando cioè in quella posizione pratica ch'è il volere (e, fra l'altro, il voler conoscere) e non il voluto, e il conosciuto l'« atto » (come si direbbe oggi) e non il « fatto ». Allora, conoscere l'io (lo spirito) non significa più averne delle rappresentazioni, farne un oggetto, intellettualisticamente; ma *affermarlo* praticamente come attività e non come cosa: io che conosce e che vuole — « io penso », « io voglio » —, e sta prima dell'oggetto reale, ossia non ha per oggetto un « essere », ma un « dover essere », una *finalità*, un *valore* subiettivo. È la posizione filosofica del romanticismo, che si afferma col volontarismo. L'*esse* non è più il *percipi*, ma il *percipere*. Pertanto, questo io pratico, fin ch'è pratico, è conoscitivamente (obbiettivamente) indefinibile, benché tutti se n'abbia quella coscienza, col viverlo e col rivivere quello degli altri, che Berkeley chiama impropriamente « nozione » (subiettiva) e Hume, più propriamente, « sentimento ». Su questo piano di riflessione, per il Berkeley spirito e idee percepite si escludono a vicenda (o meglio, come dirà Kant, si antinomizzano): le idee son tutte inerti e passive, lo spirito è attività, anzi è causalità produttiva; il che permette a Berkeley d'inferire, metafisicamente, che soltanto uno spirito può causare il mondo delle percezioni (il mondo

reale). La causalità naturale sarebbe, già in Berkeley, una ipostasi della finalità subiettiva, imprestata alla natura.

Riassumiamo ora Hume. La fedeltà al suo punto di vista empiriocriticista gli concede di dipanare con elegante semplicità l'arruffata matassa dei rapporti di soggetto e oggetto e dei valori reali e ideali che vi si fondano sopra; e per quanto la sua ricerca sia parziale, da puro « saggista », e lasci in ombra una sistemazione totale e unitaria dei problemi, la parte critica e quella positiva sono fra loro così coerenti, da formare un indirizzo, per il suo verso, *definitivo*. Lo Hume non comincia mai col dividere od opporre o dialettizzare un soggetto e un oggetto; egli si tiene stretto a quell'unica esperienza ch'è l'impressione: questa è un « oggetto » — un'*esistenza* — proprio perché « sentito » come *certo*, subiettivamente. Il criterio di realtà non si può basare che su ciò, e tutti gli uomini, quando dicono « reale », intendono « certo », a quel modo. La realtà non è dunque una cosa — l'esistenza non è una qualità —, ma è la certezza delle qualità sensibili, il *valore* (oggi diremmo) che noi senzienti diamo al sensibile che così conosciamo (è un giudizio, nella percezione). Tutto ciò che non è sensibilmente certo, e quindi tutte le idee o rappresentazioni del sensibile non più o non ancora presente, sono in diverso grado dubbie e ipotetiche, secondo che più o meno corrispondono all'esperienza intuitiva, da cui dipende il giudizio di probabilità reale.

Ma l'uomo non ha — non *è* — soltanto il sentimento di certezza o di dubbio conoscitivo, nella

correlazione all'esistere d'un dato di fatto. L'uomo ha (è) altri sentimenti, che diciamo pratici (passioni, o almeno interessi), in correlazione a ciò che chiamiamo bisogni e istinti; ma di cui altro non conosciamo che i sentimenti sperimentati nelle medesime esperienze che ci dànno il conoscere oggettivo. Anche qui, se « riflettiamo » su tutti i nostri sentimenti, ossia li osserviamo obbiettivamente come altrettante impressioni, non troviamo di teoricamente certo che il loro esistere attuale o le rappresentazioni che vi corrispondono più fedelmente. Anche il nostro esistere, teoreticamente parlando, si riduce dunque all'insieme delle impressioni sentite. Ma in quanto i sentimenti sono pratici, li sentiamo appunto come tendenze e appetiti che spingono, « muovono » la volontà ad agire e l'intelletto stesso a formare le idee e i fini della conoscenza e dell'azione. Su questo terreno pratico, su questa esperienza della nostra medesima umanità o natura, la filosofia, come « scienza morale », riflette; e si manterrà nel vero, se non perderà per via, scambiandola con la realtà di fatto (col suo esistere nella sensazione), la subiettività del sentimento, che non è un fatto, ma un valore, un colorito pratico della valutazione dei fatti. Si apre un mondo *umano*, ignoto all'intellettualismo, per il quale il sentimento non era che un'idea più oscura.

Sotto la spinta dei sentimenti, l'intelletto forma delle idee, come le idee morali, estetiche, religiose, dipendenti unicamente dal senso morale, o dal gusto, o dal bisogno religioso, con le quali giudica del bene, del bello e del divino, conformando l'a-

zione a questi criterii subiettivi, che divengono fini. Tali idee, o si dica pure conoscenze (ma di tipo pratico) non sono verità reali, e non hanno alcun bisogno d'esserlo: il loro è un valore ideale e, teoricamente, irreale, perché debbon appagare esigenze pratiche e non conoscitive. L'idea del dovere, per es., non importa che *sia* qualcosa o rappresenti un'azione reale (è una norma, un desiderato, o, come dirà Kant, un postulato morale); il bello è un'idea formale, un colorito del gusto; un mito religioso, è un'idea poggiata sulla fede, che appaga il bisogno di sentirsi protetti; e così via. Dopo di che non c'è più un problema critico sulla realtà o sulla dimostrabilità del mondo morale e religioso, perché sarebbe un problema mal posto, pari a quello che in estetica volesse discutere sulla esistenza o no dell'ircocervo o di altra idea puramente fantastica. C'è una storia dell'uomo, de' suoi miti, gusti, concetti morali, che sono la sua realtà morale, unicamente dipendente da' suoi sentimenti e bisogni.

Ora possiam ritornare alla critica humiana della ragione, e concludere. Al razionalismo ontologista (da Cartesio a Leibniz), che sperava di cavar fuori dalla pura ragione un sistema d'idee *reali*, che spiegassero il mondo, e ci fornissero la « ragione delle cose », Hume risponde col suo *positivismo*: No, signori! Col vostro processo logico voi potete sviluppare, per analisi di un'idea, una nuova idea, basandovi su quel principio puramente ideale d'identità e di non contraddizione (che una cosa *debba esser* uguale a sé stessa), che diventa realmente vero soltanto se spogliate queste idee di

ogni contenuto reale, lavorando su *forme* astratte (spazio, tempo, numero), e cioè su figure e simboli quantitativi. In aritmetica è vero che 1 = 1, e quindi non può esser uguale a zero od a più e meno di 1; ma non appena ci dovete parlare di un lupo e d'un agnello, soltanto l'esperienza vi può fornire la legge del loro rapporto reale. Il legame col quale concatenate le cose di fatto, è la *causalità di natura*, che non avreste mai potuto dedurre con la pura ragione, essendo ogni effetto diverso dalla causa, e non potendosi mai prevedere a priori, per es., che un corpo è attratto verso un altro con quella tal legge di velocità crescente, che il calcolo preciserà e misurerà, ma non avrebbe mai scoperto senza l'esperimento di Galilei.

Ma al realismo empirico, discendente da Locke — che tutte le idee non contengano di reale che il sensibile — Hume risponde invece col suo *umanismo*: Altro sbaglio! Già nel *rappresentarvi* (in un'idea) l'impressione (la sensazione) come reale — ossia, già nel percepire reale questa sensazione di bianco —, voi l'oltrepassate, perché la *credete* esistente in sé (pensate che esisterebbe anche senza di voi), ed uguale a sé (colmando gli intervalli in cui non la vedete), mentre a rigor di logica l'esistenza di questo bianco sta nella « mia » *certezza*, nella forza e vivacità della mia impressione. Se ci fermassimo ai contenuti della pura esperienza sensibile (alle impressioni), non avremmo che una varietà e molteplicità di *dati*, associati fra loro unicamente dalle loro coesistenze e successioni e dal ripetersi di queste in modo simile, registrato nella memoria. Ora, un giudizio di pura

esperienza è, sì, una *sintesi* (un'idea di rapporto, una ragione), ma senza alcuna necessità; con questa noi non potremmo muovere un passo né portare il cibo alla bocca, perché nulla ci assicura che anche oggi la terra ci sosterrà e il cibo ci nutrirà, potendosi con ugual ragione concepire che la terra sia molle e il cibo non nutra. Allora, un empiricismo più coerente, che non prescinda dal fattore *uomo*, ossia dal soggetto dell'esperienza, deve riconoscere, che il sentimento dell'abitudine ci fa dolce violenza, spingendoci a superare il dato sensibile, e ad inferire che ci dev'essere una uniformità o legge di natura, per cui certi caratteri appartengono costantemente a una certa cosa (sostanza), e che una certa causa deve produrre il suo effetto. La ragione umana appare dunque un istinto, o credenza, che induce a immaginare idee associative o sintetiche su l'esperienza, che questa non legittimerebbe, sebbene le suggerisca.

Questo è il limite a cui giunge Hume. Egli, col suo volto scettico, consiglia alla ricerca scientifica la prudenza e il ritorno alla pura esperienza, e col suo volto umano celebra lo slancio di una ragione d'origine pratica, che interviene con la propria nella natura delle cose, ed apre all'intelligenza e all'azione un cammino un po' più *certo* nel grande mistero dell'essere. L'illuminismo, che, nella sua parte più strettamente filosofica, concentra un secolo di pensiero intorno al problema della scienza, facendosi a questo scopo critica della ragione, vien così nettamente limitato fra le *Regulae philosophandi* di Newton (1687), che dai *fenomeni* voglion salire ai *principii* e la famosa prolusione di Kant dalla

cattedra di Königsberg, del 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), che fu udita da tutta Europa, perché annunciava il ritorno del regno dell'uomo, che con la sua ragione ridiscende ai fenomeni, *costruisce* la realtà di ciò che esiste sensibilmente e dà al cosmo la propria forma.

È questo l'idealismo kantiano, che apre la filosofia contemporanea. Parlarne, uscirebbe da limiti imposti a questo volume. Qui basti aggiungere, che la *Critica della ragion pura* (1781) non sarebbe concepibile, nella sua forma, senza la *Ricerca* di Hume, il quale fece qualcosa di più e di diverso oltre che « svegliare » Kant (come si suol ripetere) dal sonno dogmatico della metafisica razionale; del che l'opera giovanile di Kant mostra che non c'era poi tanto bisogno. Certamente, i saggi humiani, che entrarono in Germania con la traduzione del 1755 (il Kant la conobbe dunque poco più che trentenne), contribuirono a formare quella corrente di pensiero sempre più orientata verso l'empirismo e verso la critica al Leibniz e al Wolf, cui troviamo associato il Kant degli scritti scientifici e filosofici del periodo precriticista; ma quel che importa notare, è che Hume gli suggerì l'impostazione stessa del problema della prima *Critica*, col particolarissimo significato *positivo* che il termine « criticismo » acquista in Kant e nella filosofia posteriore.

Infatti, secondo Kant, il problema critico della filosofia nasce dall'esservi delle proposizioni *sintetiche a priori*: dei giudizi cioè, che estendono la nostra conoscenza oltre il sensibile, su principii che non ne derivano (malgrado Locke), e che presi in sé son pure forme, come lo spazio e il tempo in cui

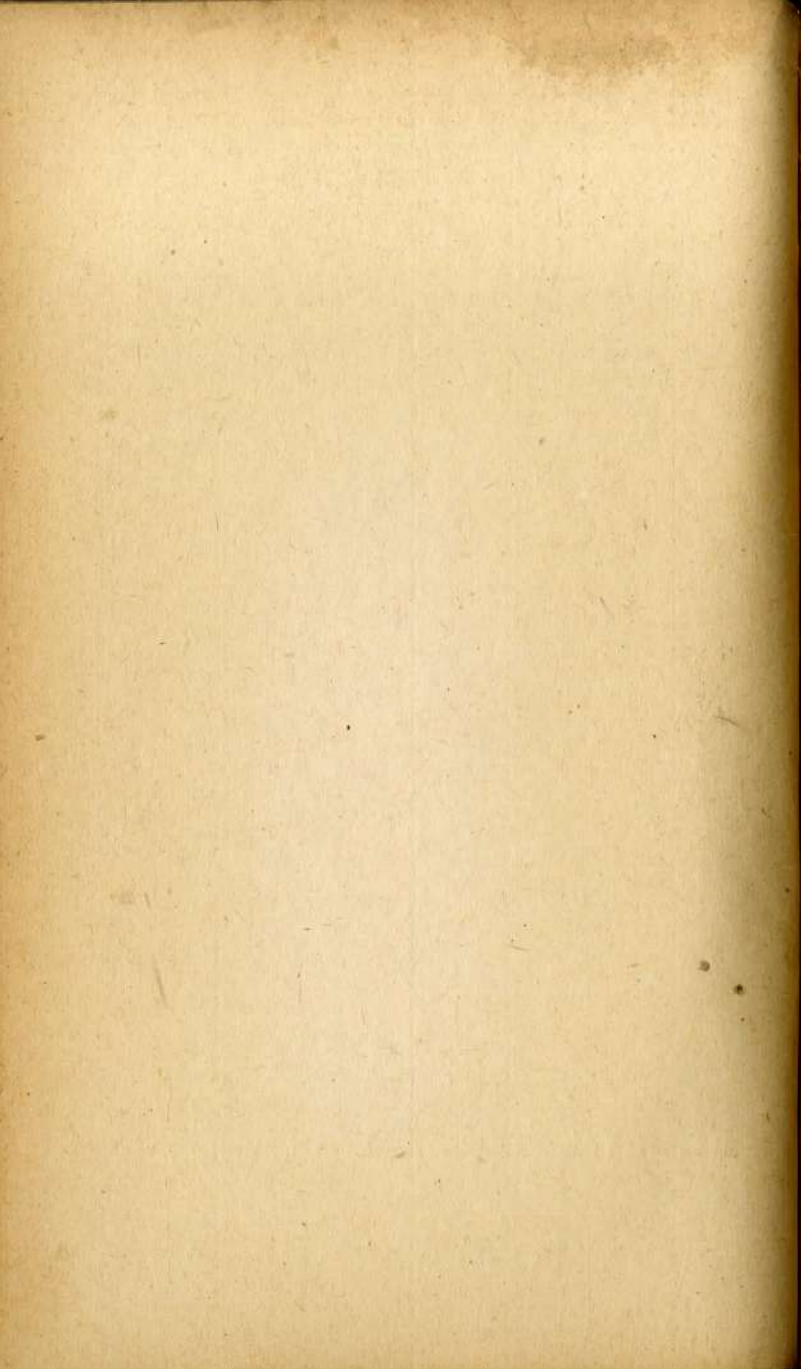
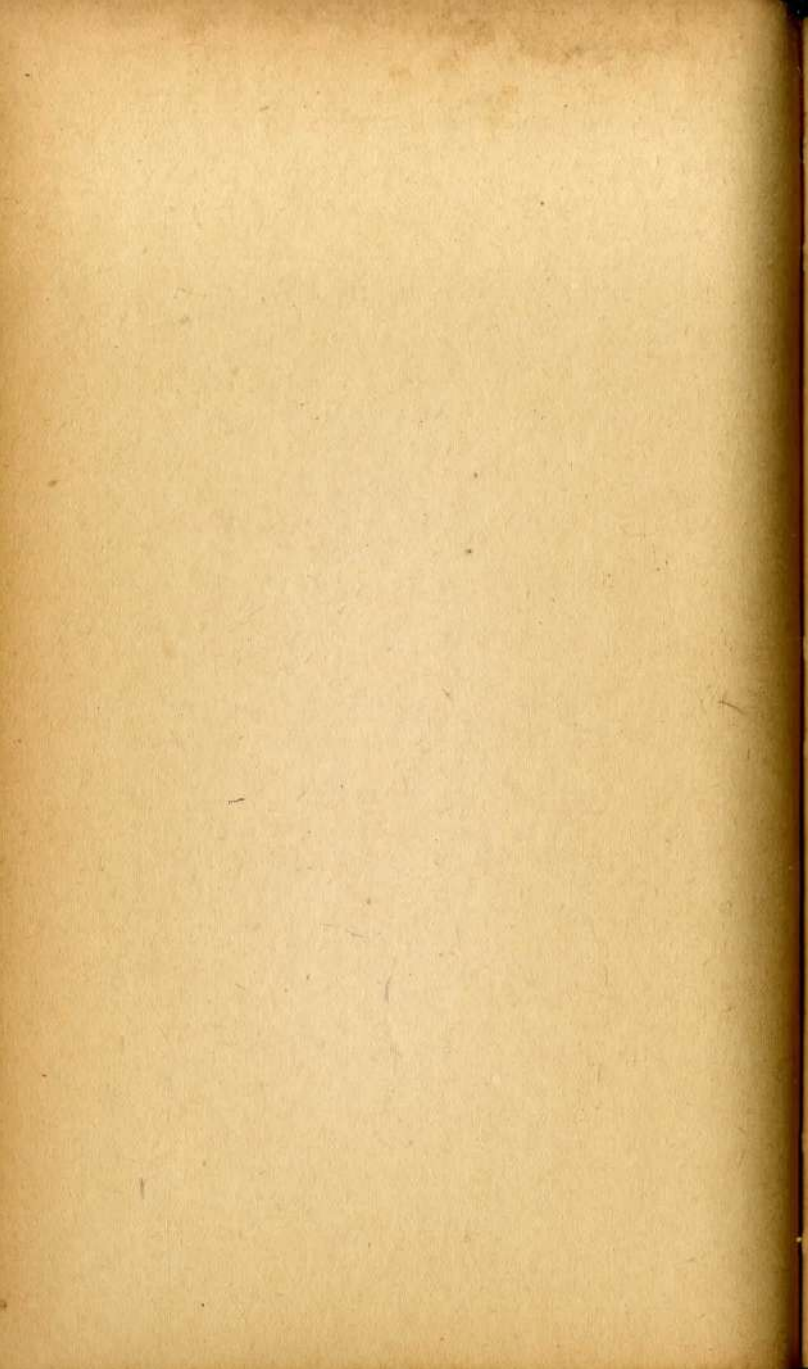
unifichiamo le nostre intuizioni, la sostanza e la causa in cui organizziamo tutti i nostri « concetti » reali. Quella che alla modestia del filosofo inglese era parsa una semplice scoperta psicologica — che la conoscenza reale e la scienza sperimentale sian rese *possibili* soltanto da una sintesi formale e soggettiva dei dati empirici —, presa nel vento dell'ala kantiana, divien nientemeno che la *trascendentalità* del pensiero e il carattere della « ragione pura » (l'*a priori*); e ciò spinse a credere che Hume fosse stato « rovesciato », e il suo criticismo ora dovesse invece servire a riabilitare l'apriorismo razionalista. Ma che Hume, almeno in Kant, rimanga in piedi, non è difficile dimostrare sol ricordando le conclusioni della gnoseologia kantiana; e cioè: 1°) che le forme a priori o *categorie* (come sostanza e causa), entro cui l'attività del pensiero unifica il sensibile per costruire i concetti *reali* delle scienze fisiche e naturali, valgono proprio e soltanto per quei contenuti empirici, senza i quali sarebbero vuoti schemi; 2°) che la metafisica razionale, la quale voleva applicare quegli stessi concetti al sovrasensibile (sostanze e cause assolute), illudendosi di farlo diventar reale, è *impossibile*: essa non può che formare delle « idee » (dei puri pensabili), possibili solo in un mondo noumenico, ch'è il mondo del dover essere, fondato sulle nostre finalità.

Del resto, anche l'impostazione della morale kantiana (*Critica della ragion pratica*, 1788) è essenzialmente humiana. Anche per Kant, il mondo etico religioso non è una costruzione teoretica, e non è quindi criticabile da un punto di vista logico. L'imperativo etico, la legge del dovere, è scritta nel cuo-

re degli uomini, e non la possiamo porre che praticamente, collocandoci già dentro la volontà morale, senza dipendere da alcuna considerazione empirica. La libertà morale, su cui si fonda il giudizio sulla responsabilità delle azioni, è un *postulato* della ragione pratica, non un concetto oggettivo. L'immortalità e Dio, che in sede di conoscenza teoretica diverrebbero dei paralogismi, riacquistano tutto il loro valore come esigenze religiose, moralmente necessarie.

Vero è che lo slancio dell'idealismo germanico spinge l'« Io penso » kantiano a cercare a priori ogni valore reale e morale, deducendolo sempre più dall'alto della trascendentalità dello spirito; sicché a un certo punto verità e bene sembrano puri valori ideali antinomizzati a quel povero mondo di esistenze sensibili e di sentimenti empirici, nel quale si aggira, senza volerlo varcare, il positivismo e l'umanismo di Hume. Allora Kant ci sembra, se mai, più affine alla religiosità di Berkeley, volando come aquila per i cieli dello Spirito, mentre Hume rimane a terra un piccolo filosofino scettico e maledetto, sperduto fra i dubbi della nostra limitata esistenza. Ma, riguardando meglio, l'aquila ha la sua direzione regolata da un filo cui si tiene volontariamente avvinta, e l'altro capo del filo è stretto al pugno di quell'omino empiricizzante laggiù. I valori dello spirito sono ormai (e resteranno per il nuovo secolo) i valori *del* sensibile e *del* sentimento umano.

TESTI [1]

1) Sui criteri della scelta, cfr. l'Introduzione a pag. 15 e seg. I titoli e i sottotitoli ai capitoli e paragrafi sono stati aggiunti da noi, fuori che quelli delle *sezioni* o capitoli di Hume, che c'erano già nel testo.

GIOVANNI LOCKE

I

SOSTANZA E CAUSA

(dal Libro II cc. 23-28 del *Saggio*)

1. *La sostanza.*

Lo spirito, ricco di un gran numero d'idee semplici pervenutegli dai sensi, secondo le diverse impressioni che questi han ricevuto dagli oggetti esterni, oppure dalla riflessione sulle proprie operazioni, procede oltre osservando che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme; e che, essendo riguardate come appartenenti a un solo oggetto, vengono designate con un solo nome quando si trovano così riunite in un unico obbietto, perché il linguaggio si adatta al modo corrente di concepire e serve principalmente a fissare con prontezza ciò che abbiamo nel pensiero. Onde avviene che, quantunque in realtà si tratti d'un cumulo di molte idee congiunte insieme, noi siamo poi portati senz'accorgercene a parlare come d'una sola idea semplice e a considerarle come se di fatto fossero una sola idea; giacché, non potendo immaginare come queste idee semplici possan sussistere per se me-

desime, ci abituiamo a supporre qualcosa che le *sostenga,* in cui esse esistano e da cui risultino, e a ciò s'è dato pertanto il nome di *sostanza.*

Formataci così un'idea vaga e molto relativa di sostanza in genere, passiamo poi a formarci idee di specie particolari di sostanze unendo le combinazioni d'idee semplici, che l'esperienza e le nostre osservazioni sensibili ci fan notare come esistenti insieme, e che perciò noi supponiamo emanare da un'intima e peculiare costituzione o essenza ignota di questa sostanza. In tal modo ci costruiamo le idee di un uomo, d'un cavallo, dell'oro, del piombo, dell'acqua ecc.: sostanze di cui, se alcuno riesce ad avere altra idea che non si riduca a certe idee semplici riunite assieme, me ne appello a ciò che prova in se stesso.

Le qualità che ordinariamente riscontriamo nel ferro, o in un diamante, costituiscono la vera idea complessa di queste due sostanze, che un fabbro o un gioielliere conosce di solito assai mèglio d'un filosofo: questi, per quanto ci possa chiacchierare di forme sostanziali, in fondo non possiede alcun'altra idea di tali sostanze oltre quella formata unendo le idee semplici che vi si osservano. Dobbiam solamente notare, che le nostre idee complesse di sostanza, oltre tutte le idee semplici che le compongono, implicano sempre un'idea confusa di « qualche cosa » a cui queste appartengono e in cui sussistano. Perciò, quando parliamo di qualche specie di sostanza, diciamo che è *una cosa* che ha tale e tal'altra qualità; come, che il corpo è una cosa estesa, formata e capace di movimento; che lo spirito è una cosa capace di pensare ecc. Analogamente diciamo che la durezza, friabilità e potenza di attrarre il ferro sono qualità che si trovano *nella* calamita. Questi modi di dire e altri simili fanno comprendere, che la sostanza è sempre pensata come qualcosa di di-

stinto dall'estensione figura solidità movimento, come dal pensiero e dalle altre idee note per esperienza, quantunque non sappiamo che cosa essa sia.

Di qui deriva, che quando una particolare specie di sostanza corporea, come un cavallo, una pietra ecc., è argomento di discorso o di meditazione, benché l'idea che noi possediamo dell'una o dell'altra cosa non sia che una combinazione o collezione di differenti idee semplici delle qualità sensibili che troviamo unite in ciò che chiamiamo cavallo o pietra, tuttavia non riusciamo a concepire che queste qualità esistano da sole, né una nell'altra, e supponiamo che esistano in un comune lor subietto che ne sia il sostegno, cui diamo il nome di sostanza, benché in fondo non abbiamo alcun'idea chiara e distinta di questo supposto sostegno delle qualità sensibili così riunite.

Lo stesso avviene riguardo alle attività dello spirito, pensiero, ragionamento, paura ecc.; perché, vedendo per l'un verso ch'esse non sussistono per sé, e non potendo per l'altro verso comprendere in che modo possano appartenere al corpo o esserne prodotte, siamo portati a pensarle quali attività di un'altra sostanza che chiamiamo anima. Dal che appare evidentissimo che, non avendo noi alcun'idea o nozione della materia, se non come di una qualche cosa in cui sussisterebbero le qualità sensibili, appena supponiamo un sostrato in cui esistano il pensiero, l'intelletto, il dubbio, la spinta motoria ecc., ci formiamo un'idea della sostanza dello spirito altrettanto poco chiara: la sostanza corporea è supposta per sostegno delle idee semplici d'origine esterna, ma non sappiamo che cosa sia questo sostegno; l'altra è riguardata come sostegno delle attività che l'esperienza interna ci rivela, e ci è ugualmente sconosciuta del tutto.

È dunque evidente che l'idea d'una sostanza cor-

porea, o *materia*, non è meglio concepibile di quella d'una sostanza dell'anima, o *spirito*. Pertanto, dal non avere alcuna nozione della sostanza spirituale, non siamo autorizzati a concludere alla non esistenza dell'anima più che a negare, per ragione analoga, le esistenze dei corpi: è ugualmente ragionevole asserire non esservi i corpi, non avendo noi alcun'idea della sostanza materiale, che dire non esservi spiriti, perché non abbiamo alcun'idea della sostanza spirituale.

2. *La materia.*

Le idee complesse che abbiamo delle sostanze materiali sono formate da tre ordini d'idee: in primo luogo, le idee delle *qualità prime* percepite nelle cose coi sensi, che rimangono in esse anche indipendentemente dalla nostra percezione, come grandezza figura numero posizione e moto delle parti dei corpi, realmente esistenti sia che le percepiamo o no. In secondo luogo, le *qualità seconde*, comunemente dette qualità sensoriali, che dipendono dalle prime, e si riducon alle differenti capacità che queste sostanze hanno di produrre in noi idee diverse per mezzo dei sensi: idee che non sono nelle cose stesse, se non nel modo che una cosa esiste nella sua causa. In terzo luogo, v'è l'attitudine constatabile in una sostanza a produrre o a ricevere questo o quel cangiamento delle sue qualità prime, in modo che la sostanza, modificandosi, eccita in noi idee differenti da quelle di prima; è ciò che si chiama potenza attiva e passiva, due potenze che, per quanto le percepiamo e conosciamo, si riducono unicamente a idee semplici sensoriali. Difatti, qualunque alterazione una calamita produca nelle molecole del ferro, non avremo mai alcuna nozione di questa potenza per cui essa òpera sul ferro, se il movimento vi-

sibile del ferro non ce la mostra esteriormente: e io non dubito che i corpi che noi tocchiamo ogni istante non abbian potenza di produrre reciprocamente mille cangiamenti di cui non abbiamo la minima idea perché non appariscono con effetti sensibili.

È dunque vero che le potenze entrano per gran parte a formare le nostre idee di sostanza. Chiunque per es. rifletta sull'idea complessa che ha dell'oro, troverà che la maggior parte delle idee di cui è composta non sono che potenze: così la potenza d'esser fuso dal fuoco senza perder nulla della propria materia, e quella d'esser solubile nell'acqua regia, sono idee che entrano nell'idea complessa di oro così necessariamente, come il suo colore e peso, i quali, a ben riguardare, anch'essi non son altro che potenze diverse. Infatti, parlando con rigore, il colore giallo non è precisamente dell'oro, ma è il potere che ha questo metallo d'eccitare in noi quest'idea per mezzo degli occhi quando è esposto in giusta luce. Del pari il calore che non possiamo separare dall'idea del sole, non è realmente nel sole più che il bianco prodotto dal sole nella cera. L'uno e l'altro realmente sono semplici potenze del sole, che, per il moto e la figura delle sue particelle invisibili, opera, ora sull'uomo facendogli aver l'idea del calore, ora sulla cera rendendola capace a sua volta d'eccitare l'idea di bianco nell'uomo.

Se avessimo sensi abbastanza fini da discernere le particelle infinitesime dei corpi e la costituzione reale da cui dipendono le loro qualità sensibili, son sicuro ch'esse desterebbero in noi idee ben diverse; per es., il color giallo, che attualmente è nell'oro, disparirebbe, e in suo luogo vedremmo una meravigliosa disposizione di parti, di determinata grandezza e figura. Già questo si scopre nel microscopio, dove ciò che visto a occhio nudo ci dà l'idea d'un certo colore, appare tutt'altra cosa quando l'acume vi-

sivo è aumentato per mezzo delle lenti; così che questo strumento, cangiando, per così dire, la proporzione esistente fra la grandezza delle particelle dell'oggetto colorito e la nostra vista ordinaria, ci procura idee differenti da quelle che il medesimo oggetto eccitava in noi per l'innanzi. Per es., la polvere di sabbia o di vetro, che pareva opaca e biancastra, al microscopio è trasparente; e guardando un capello a traverso lo strumento, esso perde il suo colore ordinario e apparisce quasi tutto diafano con una mescolanza di colori lucenti simili a quelli prodotti per rifrazione d'un diamante o di qualche altro corpo iridescente. Il sangue ci sembra tutto rosso, ma con un buon microscopio che ci riveli le più piccole particelle, non vi troviamo più che alcuni globuli rossi in piccola quantità che navigano in un liquido incolore; e chi sa come apparirebbero anche questi, se si trovasser lenti da ingrandire mille o duemila volte di più.

3. *Lo spirito.*

Oltre le idee complesse che abbiamo delle sostanze materiali e sensibili di cui ho parlato, possiamo farci l'idea complessa d'uno spirito immateriale, per mezzo delle idee semplici pervenuteci dalle operazioni del nostro proprio spirito, che avvertiamo ogni momento in noi stessi, come pensare, intendere, volere, conoscere e muovere, ecc.: qualità coesistenti in una stessa sostanza. Congiungendo le idee di pensiero, percezione, libertà, potenza di muovere il nostro corpo e i corpi esterni, abbiamo una nozione delle sostanze immateriali chiara come quella delle materiali.

È difetto di riflessione che ci porta a credere che

i nostri sensi non ci presentino che oggetti materiali. Ogni atto di sensazione, a meglio considerare, ci fa ugualmente scorgere oggetti corporei e oggetti spirituali. Difatti, nel tempo stesso che vedendo o intendendo ecc., io conosco l'esistenza di esseri corporei fuori di me, oggetti della mia sensazione, so in modo anche più certo che dentro di me v'è un essere spirituale che vede e intende. Non potrei, ripeto, evitare d'esser convinto, che questa mia attività non appartiene a una materia prettamente insensibile, e non potrebbe mai accadere senza un essere pensante e immateriale.

La sensazione ci fa conoscere con evidenza che vi sono sostanze solide ed estese, e la riflessione che vi sono sostanze pensanti. L'esperienza ci persuade dell'esistenza di queste due sorta di esseri, dei quali uno ha il potere di muovere i corpi per impulsione l'altro col pensiero: di ciò non possiam dubitare. L'esperienza ci fornisce a ogni passo idee chiare dell'uno e dell'altro, ma le nostre facoltà non posson aggiunger nulla a quelle idee, oltre ciò che scopriamo per sensazione e per riflessione. Se vogliamo indagare più in là la lor natura, le cause ecc., ci accorgiamo ben presto che la natura estesa non c'è nota più nettamente di quella pensante. Se poi le vogliamo spiegare più particolarmente, la difficoltà è uguale nei due campi, ossia non troviamo più difficoltà a concepire come un'ignota sostanza possa metter in movimento un corpo per mezzo del pensiero, che a comprendere come una sostanza parimenti ignota possa muovere un corpo per via di spinta. Noi non siamo in condizione di scoprire in che *consistano* le idee riguardanti i corpi più che quelle appartenenti allo spirito.

Onde appare molto probabile, che le idee semplici che noi riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione siano i limiti del nostro pensiero, al di là dei

quali il nostro spirito non può progredire d'una linea per quanti sforzi vi dedichi; e per conseguenza, invano s'affannerebbe a ricercare con ogni cura la natura e le cause intime di queste idee: esso non vi potrà mai scoprir altro!

4. *Dio.*

Esaminando infine l'idea che abbiamo dell'Essere supremo e incomprensibile, troveremo che anche questa noi l'acquistiamo con gli stessi mezzi, e che le idee complesse che abbiamo di Dio e dei puri spiriti son composte d'idee semplici ricevute per via di riflessione. Per es., dopo aver formate le idee d'esistenza e di tempo nel considerare ciò che sperimentiamo entro di noi, e così quelle d'intelligenza, potenza, piacere, felicità e molte altre qualità e potenze ch'è maggior bene possedere che non possedere, volendoci formar un'idea quanto più sia possibile immaginare conveniente a Dio, noi estendiamo ciascuna di quelle idee per mezzo dell'idea di infinitezza, e unendole tutte insieme costruiamo la nostra idea complessa di Dio.

È l'infinitezza che, congiunta alle nostre idee d'esistenza, potenza, intelligenza ecc., costituisce l'idea complessa per cui ci rappresentiamo l'Essere supremo quanto meglio ci riesce. Difatti, benché Dio nella sua essenza — che sfugge certamente a noi, ignari anche dell'essenza d'un sassolino, d'un moscone o della nostra propria persona — debba esser semplice e senz'alcuna composizione, pur io credo poter asserire, che noi non abbiamo di Lui che un'idea complessa di esistenza, intelligenza, potenza, felicità ecc. infinite ed eterne: idee tutte quante distinte, delle quali alcune, essendo relative, si compongono a lor volta di altre. E sono tutte queste idee

che, provenendo originariamente dalla sensazione e dalla riflessione, compongono l'idea o nozione che abbiamo di Dio.

5. *La causa.*

Considerando per mezzo dei sensi la costante vicissitudine delle cose, non possiamo fare a meno di osservare, che molte cose particolari, qualità o sostanze, incominciano ad esistere e ricevon esistenza per un preciso intervento o attività d'un qualche altro essere. Queste osservazioni ci fanno acquisire l'idea di causa ed effetto. Noi designamo col termine generale di *causa* ciò che produce qualche idea semplice o complessa, e con *effetto* ciò ch'è prodotto. Per es., dopo aver visto che nella sostanza detta « cera » la fluidità, idea semplice prima non esistente, vi è *costantemente* prodotta per l'applicazione d'un certo grado di calore, diamo all'idea semplice di calore il nome di causa in rapporto alla fluidità della cera, e a questa fluidità il nome di effetto. Del pari, sperimentando che la sostanza chiamata « legno », ch'è una collezione d'idee semplici, vien ridotta dal fuoco in un'altra sostanza chiamata « cenere » (altra idea complessa consistente in una collezione d'idee semplici affatto differente dall'idea complessa di legno), consideriamo il fuoco come la causa della cenere, e questa come l'effetto. Così tutto ciò che ci risulta contribuire alla produzione di qualche idea semplice o collezione d'idee semplici, sostanza o modo che sia, e che prima non esistevano, provoca nel nostro pensiero l'idea di relazione causale, e questo è il nome che gli diamo.

Dopo aver così acquisito le nozioni di causa ed effetto per quello che i nostri sensi scoprono nelle reciproche operazioni dei corpi, ossia dopo aver

compreso esser la causa ciò che fa sì che un'altra cosa — idea semplice, sostanza o modo — cominci ad esistere, ed esser l'effetto ciò che trae origine da qualche altra cosa, la mente non trova gran difficoltà a distinguere le diverse origini delle cose in due specie: primieramente, quando la cosa è del tutto nuova, in modo che niuna delle sue parti esisteva prima (come quando una nuova particella di materia, che prima non aveva alcun'esistenza, incomincia a presentarsi nella natura), e chiamiamo questo *creazione*; in secondo luogo, quando una cosa è composta di particelle già prima tutte esistenti, benché non esistesse l'oggetto stesso così formato dalle preesistenti parti (che considerate nel loro assieme formano quella tal collezione d'idee semplici), come il tal uomo, il tal uovo, questa rosa, questa ciliegia ecc.; e chiamiamo ciò *generazione*, se questa formazione si riferisce a una sostanza prodotta secondo il corso ordinario della natura, per un principio interno messo in opera da qualche agente o causa esteriore, onde l'effetto riceve la sua forma per vie a noi ignote.

6. *Le relazioni di tempo e di luogo.*

Il tempo e il luogo servono anch'essi di fondamento a relazioni estesissime, sotto le quali sono compresi almeno tutti gli esseri finiti. La maggior parte delle denominazioni d'oggetti fondate sul tempo non son che pure relazioni. Così, quando si dice che la regina Elisabetta visse 69 anni e ne regnò 45, queste parole non implicano altro che un rapporto fra questa durata e qualche altra durata; e significano semplicemente che la durata dell'esistenza di questa principessa fu uguale a 69 cicli solari, e la

durata del suo governo a 45 cicli solari. Tali son tutte le parole che rispondono alla domanda: Quanto tempo? Ed è lo stesso di tutti i termini destinati ad indicare tempo, rispondenti alla domanda: Quando? Essi mostrano solamente la distanza di questo o quel punto del tempo rispetto a un periodo di più lunga durata, che ci serve di misura e al quale riportiamo quella distanza.

È altrettanto ovvio osservare la relazione reciproca fra le cose rispetto al luogo che occupano e alle lor distanze, come quando si dice che una cosa è in alto, in basso, in Inghilterra ecc. Ma vi sono certe idee d'estensione e di grandezza, relative come quelle della durata, che però noi esprimiamo con termini che sembrano assoluti. Per es., grande e piccolo sono termini, in effetto, relativi. Avendo fissato nella nostra mente certe idee sulle grandezze delle varie specie di cose abitualmente osservate, e ciò col mezzo di quelle più note per ciascuna specie, ci serviamo di queste idee come di *misura* per definire la grandezza di tutte le altre specie. Così chiamiamo grossa una pera, ch'è più grossa della specie ordinaria che siam soliti vedere, piccolo un cavallo inferiore all'idea formataci dell'ordinaria grandezza dei cavalli; per cui un certo cavallo sarà grande per un gallese e piccolo per un fiammingo, perché le differenti razze di cavalli allevate in quei paesi han formato idee differenti di questi animali, alle quali li paragonano e riguardo alle quali li chiaman grandi o piccoli.

7. *L'identità.*

Un'altra fonte di paragoni di cui facciamo larghissimo uso è l'esistenza stessa delle cose, quando, considerando una cosa come esistente in un tempo e luogo determinato, la compariamo con la stessa esi-

stente in altro tempo e luogo: onde ci formiamo le idee d'*identità* e *diversità*. Quando vediamo una cosa in un certo luogo e durante un certo tempo, siamo sicuri — giusto o no che ciò sia — che è la stessa cosa, e non un'altra contemporaneamente esistente in altro luogo, per quanto somigliante e indistinguibile sotto altro aspetto.

In ciò consiste l'*identità*: nel fatto cioè che le idee a cui viene attribuita non sono in nulla differenti da quelle ch'erano nel momento in cui considerammo la loro precedente esistenza ed a cui paragoniamo l'esistenza presente. Non trovando mai, né potendosi concepire possibile che due cose della stessa specie esistano nello stesso tempo e nello stesso luogo, abbiamo diritto di conchiudere che tutto ciò ch'esiste in qualche luogo in un dato tempo esclude che un'altra cosa della stessa specie vi esista; e quindi che esista là esso solo. Quando perciò chiediamo se una cosa è o no la stessa, ciò si riferisce sempre a una cosa che in un certo tempo esisteva in un dato luogo, e che in quell'istante era certamente identica a se stessa e non ad altro.

Da ciò segue, che una cosa non può incominciare ad esistere due volte, né due cose posson avere un sol cominciamento, essendo impossibile che due cose della stessa specie siano o esistano nel medesimo istante in un solo e identico luogo, o che una sola e identica cosa esista in luoghi diversi. Per conseguenza, ciò che ha un medesimo principio nel tempo e nello spazio, è la stessa cosa, e ciò che ha un differente principio riguardo al tempo e allo spazio, non è la stessa cosa ma è attualmente diversa.

8. *Il « principium individuationis ».*

È facile ora scorgere che cos'è che costituisce un individuo e lo distingue da ogni altro essere (ciò che nelle Scuole si chiama *principium individuationis,* problema assai tormentoso): per me è evidente che tal principio consista nella medesimezza esistenziale, che colloca ciascun essere, di qualunque specie, in un tempo e luogo particolare, non accomunabile con altro della stessa specie. Benché ciò sembri più ovvio nelle sostanze e modi più semplici, riflettendo alquanto si converrà tuttavia che non è meno comprensibile nelle sostanze e modi più complessi, purché si faccia attenzione a che cosa precisamente vogliamo applicare quel principio. Supponiamo per es. un atomo, ossia un corpo continuo con superficie uguale, esistente in un dato tempo e luogo: è evidente che in ogni istante della sua esistenza rimane attualmente uguale a se stesso. Difatti, essendo in tale istante ciò che effettivamente è, e null'altro, è il medesimo e deve permanere tale per quanto duri la sua esistenza, giacché, durante questo tempo, sarà il medesimo e non un altro. E se due, tre, quattro o più atomi son congiunti insieme nella stessa massa, ciascuno di questi atomi sarà il medesimo per la regola che ho posto; e fin che coesisteranno insieme, la massa composta degli stessi atomi deve rimanere la stessa massa e lo stesso corpo, comunque le parti siano riunite; ma se se ne toglie uno degli atomi e se n'aggiunge uno nuovo, non è più la stessa massa né lo stesso corpo.

Quanto alle creature viventi, la lor identità non dipende più da una massa composta di corpuscoli eguali, ma da altre cause. Difatti, in esse il mutarsi di grandi parti materiali non ne lede l'identità. Una quercia che, di piccola pianticella, diventa un grande albero, oppure che vien potata, è sempre la stes-

sa quercia; un puledro divenuto cavallo, or grasso or magro, rimane per tutto il tempo lo stesso cavallo, benché in questi due casi ci sia un visibilissimo cangiamento di parti: in modo che, realmente, né l'una né l'altro rimangono una stessa massa materiale, pur restando, veramente, l'una la stessa quercia, l'altro il medesimo cavallo. La ragione della differenza è fondata su ciò, che nei due casi, quello d'una massa di materia e quello d'un corpo vivente, l'identità non riguarda la stessa cosa.

9. *L'« io »*.

Ciò posto, per vedere in che consiste poi l'identità personale, bisogna vedere che cosa implica la parola *persona*. A mio parere, è l'essere pensante e intelligente, capace di ragione e di riflessione, e che può considerar se stesso come identico, come la stessa cosa che pensi in tempi e luoghi diversi: ciò che può fare unicamente per il senso che ha delle proprie azioni, ch'è inseparabile dal pensare, perché gli è, mi pare, affatto essenziale, non essendo possibile ad alcuno di percepire senza percepire che percepisce. Quando noi vediamo udiamo fiutiamo gustiamo avvertiamo meditiamo o vogliamo qualcosa, mentre lo facciamo ce ne accorgiamo. Questa *coscienza* accompagna sempre le nostre sensazioni e percezioni attuali, ed in ciò ciascuno è per se stesso ciò che chiama « l'io stesso ».

In questo caso non importa considerare, se lo stesso « io » perdura nella medesima sostanza o in sostanze diverse. Perché, siccome la coscienza accompagna sempre il pensiero, ed è questo che produce l'essere se stesso di ciascuno, nel che egli si distingue da ogni altro essere pensante, in ciò soltanto consi-

sterà anche l'identità personale, o ciò per cui un essere ragionante è sempre il medesimo. E quanto lungi si estende questa coscienza sulle azioni e i pensieri passati, altrettanto si estende l'identità della persona. L'« io » è oggi quel che fu allora, e l'azione passata fu prodotta dal medesimo essere che se la rappresenta attualmente per riflessione.

Ma si chiede, oltre ciò, se si tratta anche precisamente e assolutamente d'una stessa sostanza. Pochi si crederebbero in diritto di dubitarne, se le percezioni, insieme con la coscienza che noi stessi ne abbiamo in noi, rimanessero sempre presenti allo spirito, per cui la stessa cosa pensante sarebbe sempre consciamente presente e, dunque, evidentemente la medesima in sé. Ma ciò che dà luogo a dubbi su questo punto si è, che questa coscienza è sempre interrotta dall'oblio, non essendovi alcun istante della nostra vita in cui resti presente al nostro spirito tutta la catena delle azioni che abbiamo fatto; e che anche i più memori perdon di vista una parte delle loro azioni quando porgon attenzione a un'altra. Difatti, alcune volte, o magari per la maggior parte della nostra vita, in luogo di riflettere sul nostro « io » passato, ci occupiamo dei nostri pensieri presenti; e del resto, nel sonno profondo, non abbiamo assolutamente pensieri, o almeno non ne abbiamo che sian accompagnati da questa coscienza che distingue quelli della veglia.

Ora, poiché in tutti questi casi resta interrotto il sentimento di noi stessi, e perdiamo di vista noi stessi in rapporto al passato, si può dubitare se rimaniamo o no sempre la stessa cosa pensante, cioè la stessa sostanza. Ma questo dubbio, con ragione o senza, non interessa in nessun modo l'identità personale, dove si tratta di sapere ciò che costituisce la stessa persona, e non se sia precisamente la stessa sostanza che pensi sempre nella stessa persona, ciò

che non serve all'uopo; perché sostanze diverse posson esser riunite in una sola persona per mezzo della stessa coscienza a cui prendon parte, proprio come corpi fisici diversi sono uniti dalla stessa vita in un solo animale, di cui l'identità si conserva a malgrado dei mutamenti di sostanza per mezzo dell'unità d'una stessa vita continua.

Poiché la stessa coscienza è quella che produce l'esser identico di un uomo a se stesso, l'identità personale non ha altra causa, sia che questa coscienza aderisca a una sola sostanza individuale, sia che possa continuarsi a traverso differenti sostanze successive. Nel fatto, fin che un essere intelligente può ripetere in se stesso l'idea di un'azione passata con la stessa coscienza che n'ebbe allora, e con la stessa che ha di un'azione presente, egli è lo stesso « io ». È per la coscienza che ha in sé de' propri pensieri e delle proprie azioni presenti, che egli in questo istante è un'individualità identica a se stessa: per la stessa ragione, resterà il medesimo « io » fin dove questa coscienza si può estendere alle azioni passate e avvenire; così che egli non potrebbe divenire due persone per distanza di tempo o per mutamenti di sostanza, come un uomo non potrebbe esser due uomini perché oggi porta un abito che non portava ieri, dopo aver dormito fra l'una e l'altra personalità un lungo o breve spazio di tempo. La stessa coscienza unifica nella stessa persona le azioni accadute in tempi diversi, qualunque siano le sostanze che han contribuito a produrle.

Ma ecco un'obbiezione, che si potrebbe muovere in argomento: supposto ch'io perda del tutto il ricordo di qualche parte della mia vita senza potermene rammentare, in modo che forse non ne avrò mai più alcuna conoscenza, non sono io tuttavia la stessa persona che fece quelle azioni, che formò quei pensieri, di cui allora ebbi anche la coscienza

positiva, quantunque oggi li abbia dimenticati? Rispondo: stiàmo attenti a che cosa è qui applicata la parola « io ». Qui, essa non indica altra cosa che l'uomo; e siccome si presume che lo stesso uomo sia la stessa persona, si pensa che la parola « io » significhi anche la stessa persona. Ma se lo stesso uomo può avere in tempi diversi una coscienza distinta ed a sé, è fuor di dubbio che lo stesso uomo possa costituire differenti persone in tempi diversi. Ciò è affermato solennemente dalla coscienza umana, perché le leggi umane non puniscono il folle per le azioni che fa l'uomo in senno, né questo per ciò che fece da folle, considerandoli come due persone: ciò che si riporta a un modo comune di parlare, quando si dice: « Il tale non è più lo stesso », o « è fuori di sé »; espressioni che in qualche modo dimostrano, che coloro che oggi se ne servono, o quando incominciarono a usarle, credono che l'identità, ossia ciò che costituisce la stessa persona, non è o non era più in quell'uomo.

II

CONOSCENZA VERITÀ E REALTÀ

(dal Libro IV cc. 2-10 del *Saggio*)

1. *Ignorabimus!*

L'estensione della nostra conoscenza non soltanto è al di sotto della realtà delle infinite cose, ma non corrisponde neppure all'estensione delle nostre proprie idee. Benché il conoscere trovi il suo limite nelle idee, non potendo sorpassarle né in estensione né in distinzione; benché questi confini sian già molto ristretti di fronte all'estensione di tutti gli esseri, e che un tale sapere disti già molto da quello che si potrebbe benissimo supporre in altre intelligenze create da Dio, per le quali la luce penetri oltre la grossolana nozione che deriva soltanto da qualche argomento tratto dalle percezioni, anch'esso scarso e superficiale com'è la sensibilità; pur tuttavia sarebbe già un bel vantaggio se la sfera della nostra comprensione fosse larga come quella delle nostre idee, e se non ci restasse una gran quantità di dubbi e di problemi anche riguardo alle idee possedute, dubbi di cui la soluzione è ignota e, credo, introvabile in questa vita.

Però io non dubito che, nelle condizioni e nella costituzione presente della nostra natura, la conoscenza umana non possa avanzare oltre quanto si sa oggi, se gli uomini vorranno dedicarsi sinceramente e in piena libertà di spirito a perfezionare i mezzi per la scoperta del vero, con tutto lo zelo e l'ingegno che adoperano a colorire e a sostener la menzogna, a difendere la dottrina adottata o il partito e gli interessi in cui si trovano impegnati. Ma, dopo tutto, io credo di poter arditamente sostenere, senza far torto all'umana perfettibilità, che il nostro conoscere non potrà mai abbracciare tutto ciò che possiamo desiderar di sapere riguardo alle idee che abbiamo né scioglier tutte le difficoltà e risolver tutti i problemi che si posson per ognuna suscitare. Per es., abbiamo l'idea d'un quadrato, d'un circolo e di ciò che si dice uguaglianza: pure non saremo mai capaci di trovare l'uguaglianza fra il cerchio e il quadrato e di sapere con certezza se vi è.

Noi abbiamo idee di materia e di pensiero; ma forse non saremo mai in gradó di sapere se un essere puramente materiale pensi o no, perché ci è impossibile scoprire, riflettendo sulle nostre idee, a parte la rivelazione, se Dio non abbia dotato qualche sistema di parti materiali convenientemente disposte della facoltà di percepire e di pensare, o se abbia congiunto, in unione alla materia così disposta, una sostanza immateriale pensante. Di fatti, alla base delle nostre nozioni, non è per noi più difficile concepire che Dio possa, se vuole, congiungere alla materia una facoltà di pensare, che comprendere come vi abbia aggiunto un'altra sostanza avente la facoltà stessa: ciò perché ignoriamo in che consista il pensiero in sé e a quale specie di sostanza l'Essere onnipotente abbia trovato opportuno accordare quella facoltà, che non potrebbe esiste-

re in alcuna creatura se non in grazia dell'arbitrio e della bontà del Creatore.

Nel fatto, io non iscorgo contraddizione in ciò, che il primo Essere pensante ed eterno abbia dato, se così avesse voluto, qualche forma di sentimento, percezione e pensiero a certi sistemi materiali e insensibili opportunamente congiunti, mentre mi pare assurda la supposizione che la materia, naturalmente destituita di sentimento e di pensiero, possa esser questo primo Essere pensante ed esistente *ab aeterno*. Come assicurarci che alcune percezioni, p. es. di piacere e di dolore, non si possano realizzare in certi corpi, modificati e mossi in certo modo, ovvero esistano in una sostanza immateriale, in dipendenza del movimento delle parti corporee? Un corpo, per quanto lo possiamo concepire, non è capace che di urtare e modificare un altro corpo, e il movimento non può produrre altro che movimento, se ci basiamo su tuttociò che le nostre idee ci possono fornire in tal campo; di guisa che, quando conveniamo che il corpo produce piacere e dolore, ovvero l'idea d'un odore o d'un suono, siamo costretti ad abbandonare la ragione e a superare le nostre stesse idee, attribuendo questa causa al solo arbitrio del Creatore. Ora, poiché dobbiam riconoscere che Dio ha comunicato al movimento proprietà, che noi non potremo mai comprendere come effetti d'un movimento, che ragione abbiamo di concludere ch'Egli non possa disporre che tali effetti avvengano tanto in una sostanza, che per noi è inconcepibile che sia capace di produrli, quanto in un soggetto spirituale, sul quale non sappiamo ugualmente comprendere come il movimento della materia possa in alcun modo operare?

S'intende che io non dico ciò per indebolire la fede nell'immaterialità dell'anima. Qui non parlo del conoscere probabile, ma di quello evidente, e

credo non solo degno della modestia filosofica non pronunciarsi da maestro dove ci manca l'evidenza richiesta a fornire il sapere, ma anche utile il distinguere fin dove la conoscenza si possa estendere. Poiché noi non ci troviamo, come credono i teologi, in uno stato di « visione », su molte cose ci dobbiamo accontentare della fede o della conoscenza probabile. E riguardo all'immaterialità dell'anima, non c'è da stupirsi se le nostre facoltà non possono in ciò raggiungere la certezza dimostrativa. Tutti i grandi fini morali e religiosi hanno stabile fondamento anche senza l'aiuto di prove filosofiche su l'immaterialità dell'anima, perché è evidente che Colui che ci ha creato sensibili e intelligenti e ci ha conservato molti anni in questo stato, può e vuole farci godere d'un simile stato di sensibilità in un'altra vita e renderci idonei a ricevere la retribuzione a noi destinata secondo la condotta di questa vita.

Pertanto, la necessità di determinarsi pro o contro l'immaterialità dell'anima non è così grande, come ha voluto dire certa gente troppo infatuata de' propri sentimenti, di cui gli uni, avendo lo spirito, per così dire, sepolto nella materia, non sanno ammettere esistenza alcuna di ciò che non sia materiale, e gli altri, perché non trovano che il pensiero sia implicito tra le potenze naturali della materia, dopo averlo con ogni studio rivoltato per tutti i versi, da ciò osano concludere che Dio stesso non saprebbe infonder vita e percezione in una sostanza corporea. Ma chiunque consideri, che la difficoltà sta nel conciliare nel nostro pensiero la sensazione con la materia estesa e l'esistenza con ciò che non ne presenta affatto, confesserà che siamo lontani dal conoscere con certezza che cos'è l'anima: è un punto che mi sembra del tutto fuori del conoscere. E chi vorrà prendersi la briga di considerare e libera-

mente esaminare gl'imbarazzi e le oscurità impenetrabili delle due ipotesi, non vi potrà più rinvenire le ragioni sufficienti a determinarlo pro o contro la materialità dell'anima; perché, comunque riguardi l'anima, o come materia estesa pensante, o come sostanza inestesa, la difficoltà di comprender l'una e l'altra lo spingerà, quando ne considera una, verso quella opposta: metodo irragionevole seguìto da certuni che, quando vedono che le cose esaminate da un certo punto di vista appariscon incomprensibili, si buttano a capofitto dal lato opposto, quantunque ugualmente inintelligibile per chi l'esamini spregiudicatamente.

Ciò non serve solo a mostrare la debolezza e imperfezione delle nostre conoscenze, ma anche la vanità de' pretesi trionfi ottenuti con questo genere d'argomenti, che, fondati sulle proprie vedute, riescon tutt'al più a convincere che non potremo trovare alcuna certezza nel punto di vista opposto; ma con ciò non contribuiscono affatto ad accostarci alla verità positiva con l'abbracciare l'opinione contrastante quell'altra, ma soggetta, non appena ci mettiamo a vagliarla sul serio, a difficoltà ugualmente grandi.

2. *Estensione del conoscere.*

Per quanto l'ingegno umano possa spingere addentro la filosofia sperimentale nel mondo fisico, io sono tentato di credere che non potremo mai giungere a una conoscenza scientifica in tali argomenti, perché non abbiamo idee complete e perfette neppure dei corpi più vicini ed a nostra disposizione. Noi non abbiamo che idee molto inadeguate e incomplete dei corpi che abbiam catalogato in certe classi, cui abbiam dato certi nomi,

e che crediamo di meglio conoscere. Forse riusciremo ad avere idee distinte delle diverse classi di corpi che cadono sotto l'esame de' nostri sensi, ma io dubito che possediamo idee complete di alcuno. E, quantunque il primo modo di conoscere questi corpi ci basti per l'uso e per la conversazione ordinaria, pure, fino a che ci mancherà il secondo, non saremo capaci d'una conoscenza scientifica, e non potremo mai scoprire rispetto ad essi le verità generali, esplicative e del tutto incontestabili.

La certezza e la dimostrazione son cose a cui non possiam pretendere in tale materia. Per mezzo del colore, della figura, del gusto, dell'odore e delle altre qualità sensibili, abbiamo idee così chiare e distinte della cicuta, come ne abbiamo del triangolo; ma, non avendo idea delle qualità prime delle particelle impercettibili di quella pianta, come degli altri corpi a cui vorremmo applicarla, non sapremo dire quali effetti esse debbano necessariamente produrre; e quando scorgiamo gli effetti, non sapremo congetturare il modo con cui vengon prodotti, rimanendo lontani da ogni conoscenza certa di quella cosa. Del pari, non avendo idea delle peculiari modificazioni meccaniche delle particelle dei corpi che ci attorniano, ignoriamo la lor costituzione, le loro forze ed operazioni. Quanto ai corpi più lontani, ci sono ancor più ignoti, non conoscendone neppure la figura esterna e le parti percettibili e macroscopiche della loro struttura.

Di qui si scorge subito quanto la nostra conoscenza sia sproporzionata all'infinita estensione anche degli esseri materiali. Ché se noi vi aggiungiamo anche la considerazione di quell'infinito numero di spiriti che posson esistere, e che probabilmente esistono, ma che sono ancor più nascosti al nostro conoscere, perché ci restano assolutamen-

te ignoti, né ci sapremmo formare alcun'idea distinta de' lor differenti ordini e specie, troveremo che tale ignoranza ci lascia celato da un'impenetrabile tenebra quasi tutto il mondo delle intelligenze, che certo è più vasto e più bello del mondo materiale. Perché, eccettuato un piccolissimo numero d'idee superficiali che ci facciamo di uno spirito con la riflessione operata sul nostro, da cui inferiamo alla meglio l'idea del Padre di tutti gli spiriti, dell'Essere eterno e libero che ha creato queste eccelse creature, formando noi e l'universo, siamo privi d'ogni conoscenza degli altri spiriti, anzi della loro stessa esistenza, salvo il soccorso della rivelazione.

Dopo aver visto come, fra tanti esseri esistenti nell'universo, pochi son da noi conosciuti per manco d'idee, consideriamo un'altra sorgente d'ignoranza non meno importante; ed è, che noi non sappiam trovare i nessi esistenti fra le stesse idee che possediamo attualmente. Ovunque manchi questa connessione, restiamo del tutto incapaci di conoscere universalmente e con certezza, e tutto il nostro orizzonte si riduce, come nel caso precedente, a ciò che possiamo apprendere con l'osservazione e l'esperienza, di cui è superfluo dire quanto essa sia limitata e lontana da una conoscenza generale, come tutti sanno. Darò qualche esempio di questa causa d'ignoranza.

È evidente che la grandezza, la figura e il movimento dei diversi corpi che ne circondano producono in noi le diverse sensazioni di colori suoni gusti odori, di piacere e dolore ecc. Poiché le modificazioni meccaniche di questi corpi non mostrano alcun legame con quelle idee prodotte in noi, non possiamo avere conoscenza chiara di tal genere d'attività oltre la nostra propria esperienza, né possiamo ragionare a tal riguardo che come di ef-

fetti prodotti per la volontà d'un agente infinitamente saggio, la quale è del tutto scissa dalla nostra intelligenza. Ma come non possiamo dedurre in alcun modo le idee delle qualità sensibili che abbiamo nello spirito da alcuna causa corporea, né scoprire alcuna corrispondenza o legame fra queste idee e le qualità prime che le producono in noi, così ci è ugualmente impossibile comprendere come il nostro spirito agisca sul nostro corpo.

Ripeto, è altrettanto difficile concepire che uno spirito muova il corpo, come che un corpo possa produrre un pensiero nello spirito. Se l'esperienza non ci convincesse che così dev'essere, la considerazione delle cose stesse non ci avrebbe mai resi capaci di scoprirlo in alcuna maniera. Quantunque tali fatti ed altri analoghi si presentino in una costante e regolare coesione nel corso ordinario degli eventi, pure, non potendosi riscontrare questo legame fra le idee stesse, che non si mostrano in una necessaria dipendenza, non possiamo attribuire ad altro la lor connessione che all'arbitrario volere d'un agente perfettamente saggio, che li abbia fatti essere ed agire a quel modo per un tramite che sfugge assolutamente alla nostra debole intelligenza.

In certe nostre idee vi sono relazioni e legami così evidentemente insiti nella natura delle idee stesse, che non sapremo concepire alcuna potenza capace di separarneli. Soltanto riguardo a queste idee noi siamo capaci d'una conoscenza certa e universale: così l'idea d'un triangolo rettangolo porta necessariamente seco l'eguaglianza fra i tre angoli rettangoli e due retti, e non sapremmo concepire che si possa mutare il rapporto e il nesso fra queste due idee, o che dipendano da un arbitrio che così abbia voluto e che avrebbe potuto fare altrimenti. Ma la coesione e la continuità fra

le parti della materia, il modo con cui le sensazioni di colore suono ecc. si producono in noi per eccitazione e movimento, le regole e il comunicarsi del moto stesso son cose dove non sapremo scoprire alcuna naturale concordanza con alcuna delle nostre idee, e non ci resta che attribuirle all'arbitrio del saggio architetto dell'universo. Non è il caso, mi pare, di parlar qui della resurrezione dei morti, dello stato futuro della terra e d'altri problemi, che ognuno vede dipendere intieramente dalla predeterminazione d'un agente libero.

Quando noi troviamo che certi fatti avvengono regolarmente in tutto il campo d'ogni possibile osservazione, possiamo concludere che agiscono in virtù d'una legge loro prescritta, benché a noi ignota; ma anche se le cause agiscono regolarmente e gli effetti seguono costantemente, siccome noi non sappiamo scoprire i nessi e le dipendenze per mezzo delle nostre idee, non possiamo averne che una conoscenza empirica. Ond'è facile vedere in quali tenebre rimaniamo immersi e come sia imperfetta e superficiale la conoscenza ch'è a nostra portata su quanto esiste. Perciò non sarà un mortificarla troppo, questa conoscenza, pensare modestamente che siamo così lontani dal formarci una idea della natura totale dell'universo e dal comprender tutte le cose contenutevi, che non siam neppure capaci d'acquistare un sapere filosofico dei corpi che ne circondano e che fan parte di noi stessi, dal momento che non riusciamo ad avere una certezza universale intorno alle lor qualità seconde, alle loro forze e operazioni.

I nostri sensi ogni istante percepiscono differenti effetti, di cui in seguito abbiamo una conoscenza sensibile; ma quanto alle cause, al modo e alla legge del loro prodursi, dobbiam rassegnarci a ignorarli, per le ragioni esposte. In ciò, non pos-

siamo procedere oltre quello che l'esperienza particolare ci offre come un *dato di fatto*, dal quale. *per analogia*, possiamo poi congetturare gli effetti *probabili* che corpi simili produrranno in nuove esperienze: ma quanto a una conoscenza perfetta dei corpi in natura (per non parlare degli spiriti) siamo, credo, tanto distanti dal potervi giungere, che non ci vuol molto a concludere, che l'addentrarsi in tali ricerche sia proprio un perdere il tempo!

3. *Il criterio di verità.*

È evidente che lo spirito non conosce immediatamente le cose in sé, ma solo per l'intervento delle idee che ne ha: perciò la nostra conoscenza non è reale che in quanto vi sia conformità fra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà qui il nostro *criterium?* Come lo spirito, che percepisce le proprie idee, conoscerà ch'esse convengono con le cose stesse? Benché ciò non sia senza difficoltà, credo vi siano due sorta d'idee, delle quali possiamo esser sicuri che sono conformi alle cose.

Le prime sono le idee semplici, per cui, dal momento che lo spirito non saprebbe in modo alcuno crearle a sé stesso, è necessario che sian prodotte da cose che agiscono naturalmente sopra di lui e vi fan sorgere le percezioni corrispondenti, per la saggia volontà di Chi ci ha creato. Ne segue, che le idee semplici non son finzioni dell'immaginazione, ma prodotti naturali e regolari di cose esistenti fuori di noi, che su noi operano realmente; e che così esse hanno la forma perfetta a cui son destinate o che le nostre condizioni esigono. Esse ci presentano le cose sotto le parvenze che queste han capacità di produrre in noi, per le quali a nostra volta siamo capaci di distinguere le specie delle

particolari sostanze, di discernere lo stato in cui si trovano e per tal mezzo di adoperarle a' nostri usi. Così l'idea di bianco e di amaro, essendo perfettamente conforme alle potenze esistenti in un corpo di produrle in noi, ha tutta la conformità reale che può e deve avere con la cosa esistente fuori di noi. E questa conformità delle idee semplici con l'esistenza delle cose basta a darci una conoscenza reale.

In secondo luogo, tutte le nostre idee complesse, eccettuate quelle di sostanze (o cose), essendo archetipi che lo spirito ha formato lui stesso, e non ha destinato ad esser copie di null'altro, né le ha riferite all'esistenza di alcuna cosa come a un loro originale, debbon assumere la forma completa di una real conoscenza. Difatti, ciò che non serve a rappresentare altra cosa che se stesso, non può ingenerare una falsa rappresentazione né allontanarci dalla giusta concezione di una cosa da cui dissomigli. Ora, eccezion fatta delle idee di sostanza, tali sono tutte le nostre idee complesse, che, come ho mostrato, sono combinazioni d'idee unite assieme per libera scelta, astrazion fatta da ogni connessione ch'esse abbian in natura.

Da ciò deriva, che tutte le idee di quest'ordine son considerate esse stesse come archetipi; e le cose non son più considerate che in quanto vi si conformino esse. Pertanto, noi non possiamo che esser infallantemente certi che ogni conoscenza riguardante tali idee è reale e si estende alle cose medesime, perché in tutti i nostri pensieri, ragionamenti e discorsi intorno a questa classe d'idee ci proponiamo di considerare le cose sol in quanto son conformi alle idee, e per conseguenza non possiamo mancare di raggiungere in ciò una realtà certa e indubitabile.

Io son infatti sicuro che mi si accorderà senza

sforzo, che la conoscenza matematica non è soltanto una conoscenza certa, ma anche reale; che non si tratti di semplici immaginazioni e chimere d'un cervello fecondo di frivole fantasie. Pure, a ben considerare la cosa, troveremo che tutto questo sapere si compone unicamente delle nostre proprie idee. Il matematico esamina le verità e le proprietà appartenenti a un triangolo rettangolo o a un cerchio, considerandole soltanto per ciò che sono idealmente, ché forse non troverà mai nella vita alcuna di queste figure matematicamente, ossia precisamente ed esattamente vere. Ciò tuttavia non impedisce, che la sua conoscenza di qualche verità o proprietà che si dica, appartenente al cerchio o a qualunque altra figura geometrica, non sia certa e verace anche rispetto alle cose realmente esistenti, perché le cose reali non condizionano questo genere di proposizioni e non son considerate che in quanto esse stesse convengono realmente con gli archetipi esistenti nel pensiero del matematico. È vero dell'idea d'un triangolo, che i suoi tre angoli son uguali a due retti? Ebbene, ciò sarà ugualmente vero d'ogni triangolo, ovunque esista realmente. Che poi nessuna figura attualmente esistente sia esattamente conforme all'idea del triangolo che sta nella mente del matematico, ciò non infirma affatto quella proposizione. Perciò il matematico è certo che tutta la sua conoscenza riguardante questa classe d'idee è reale, perché, considerando le cose sol in quanto convengono con queste sue idee, è sicuro che tutto quanto sa di tali figure esistenti idealmente, si troverà ugualmente vero riguardo alle stesse figure in quanto esistano realmente in natura: le sue riflessioni avevano per oggetto soltanto le figure, che rimangono identiche in qualunque luogo e maniera esistano.

Per la stessa ragione, anche la conoscenza delle

verità morali è pur essa capace d'una certezza reale pari a quella delle verità matematiche, perché, non essendo la certezza che la percezione della concordanza o discordanza fra le nostre idee, e la dimostrazione null'altro che la percezione di questa concordanza per intervento d'idee intermedie, siccome le nostre idee morali son esse stesse archetipi al pari delle idee matematiche, e perciò idee complete in sé, ogni concordanza o discordanza che vi scopriremo ci darà una conoscenza reale com'è quella delle figure geometriche.

Per raggiungere la conoscenza certa, è necessario aver idee determinate; e per fare che la nostra conoscenza sia reale, è necessario che le idee corrispondano ai loro archetipi. Quindi non si troverà strano che io ponga la certezza conoscitiva nella considerazione delle idee in sé, e, in apparenza non mi curi dell'esistenza reale delle cose; perché, pensandoci un istante, si troverà, se non m'inganno, che la maggior parte dei discorsi in cui si aggirano i pensieri e le dispute di coloro che professano non aver altra cura che la ricerca delle verità sicure, non sono in effetto che proposizioni generali e nozioni in cui l'esistenza reale non entra per niente. Tutti i discorsi dei matematici sulla quadratura del cerchio, sulle sezioni coniche, o su altro problema, non riguardano affatto l'esistenza di alcuna di queste figure. Le dimostrazioni che ne fanno in base alle loro idee rimangon le stesse, ci sia o non ci sia attualmente nel mondo un cerchio o un quadrato perfetto.

Del pari, la verità e certezza dei discorsi di morale è considerata indipendente dalla vita degli uomini e dall'esservi attualmente nel mondo le virtù di cui si tratta. Gli « Offici » di Cicerone non son meno conformi a verità per il fatto che non vi ha uomo al mondo che ne pratichi esattamente le

massime e regoli la propria vita sul modello dell'uomo dabbene, quale Cicerone ce l'ha dipinto in quel trattato, scrivendo in base alle sue idee. Se speculativamente, ossia idealmente, è vero che l'assassinio merita la pena capitale, lo sarà poi anche riguardo a ogni azione reale conforme a quell'idea di assassinio. Quanto alle altre azioni, la verità di questa proposizione non le tocca. E lo stesso è di tutte le altre classi di fatti che non hanno altra essenza che le idee stesse esistenti nello spirito umano.

In terzo luogo, vi è un'altra classe d'idee complesse che, riferendosi invece ad archetipi esistenti fuori di noi, ne posson anche differire, e perciò la nostra conoscenza di esse può mancare d'esser reale. Tali son appunto le idee di sostanze, che, consistendo in collezioni d'idee semplici, che si suppongon ricavate dalle opere della natura, posson essere differenti da questi archetipi, quando racchiudono idee in più o diverse da quelle che si potevan trovare unite nelle cose stesse. Onde avviene che possono mancare, e difatti mancano dall'essere esattamente conformi alle cose.

Io dico dunque che per avere delle idee di sostanze che, per la loro conformità alle cose, possano fornirci una conoscenza reale, non basta unire insieme idee fra loro convenienti anche se non esistessero mai prima in tale unione, come per es. le idee di sacrilegio, spergiuro ecc., che sono egualmente vere e reali prima e dopo l'esistenza di alcun'azione conforme. Dico invece ch'è tutt'altro riguardo alle idee di sostanze, le quali, essendo per noi copie che debbon rappresentare archetipi esistenti fuori di noi, debbon sempre venir formate su qualcosa che esista o abbia esistito; e non debbono venir composte d'idee, che il nostro pensiero unisca arbitrariamente insieme senza trarle da alcun mo-

dello reale, anche se una tal combinazione non apparisca incompatibile.

La ragione di ciò è questa, che noi non conosciamo la struttura reale delle sostanze da cui dipendono le nostre idee semplici — causa effettiva per cui alcune di queste sono strettamente legate insieme in un medesimo oggetto, mentre che altre ne son escluse —, e quindi non possiamo esser sicuri se queste idee possano o no coesistere in natura, oltre ciò che apparisce nell'esperienza e nella osservazione sensibile. Di conseguenza, tutta la realtà della nostra conoscenza delle sostanze è fondata su ciò, che tutte le nostre idee complesse di sostanze debbano esser tali da risultare unicamente composte delle idee semplici che ci appariscon coesistenti in natura. Fin a questo punto le nostre idee saranno veraci, e anche se non son copie esatte delle sostanze, non cesseranno d'esser l'obbietto di tutta la conoscenza reale possibile intorno alle sostanze, conoscenza che apparirà assai corta, come s'è dimostrato. Ma, fin dove arriva, sarà sempre una conoscenza reale.

Qualunque idea noi ne abbiamo, la concordanza che poi troviamo con altre sarà ancora una conoscenza; se queste sono idee astratte, si avrà una conoscenza generale. Ma per renderla anche reale in rapporto alle sostanze, le idee debbon venire indotte su l'esistenza reale delle cose. Tutte le idee semplici, vedute coesistere in una sostanza, noi le possiamo tranquillamente congiunger fra loro per formare le idee astratte di sostanze, ché, tutto ciò che una volta fu insieme in natura, può esserlo ancora.

4. *La conoscenza delle esistenze.*

Fin qui non abbiamo considerato, in fondo, che le « essenze » delle cose; e siccome non sono che idee astratte raccolte nel nostro spirito, togliendole dalle varie esistenze particolari — giacché tutto quel che fa lo spirito astraendo consiste nel fissare un'idea senz'alcun rapporto ad alcun'altra esistenza che a quella ch'essa acquista nell'intelligenza —, esse non ci forniscono assolutamente niuna conoscenza delle esistenze reali. Sul che possiamo di passaggio osservare, che le proposizioni universali, della verità delle quali possiamo avere una conoscenza certa, non si riferiscono all'esistenza; e che inoltre tutte le affermazioni e negazioni particolari che non sarebber certe se si generalizzassero, si riferiscono invece unicamente all'esistenza, facendoci conoscere però soltanto l'unione o separazione accidentale di certe idee nelle cose esistenti, e quantunque, a considerarle nella lor forma in sé, queste idee non abbian fra di loro alcuna unità od opposizione necessaria a noi conoscibile.

Ma vediamo qual conoscenza si possa avere dell'esistenza delle cose, e come la si possa raggiungere. Io affermo che abbiamo una conoscenza della nostra propria esistenza per intuizione, dell'esistenza di Dio per dimostrazione, e delle altre cose per sensazione.

Per ciò che riguarda la nostra esistenza, noi la percepiamo con tanta evidenza e certezza, che il fatto non ha bisogno né è passibile di dimostrazione per prova alcuna. Io penso, io ragiono, io soffro e godo: quale di queste proprietà può essermi più evidente della mia propria esistenza? Se io dubito d'ogni altra cosa, questo medesimo dubbio mi convince della mia esistenza e non mi permette di dubitarne; perché, se conosco che sento

un dolore, è evidente che percepisco la mia propria esistenza con certezza pari a quella dell'esistenza del dolore che sento, o, se so di dubitare, ho una percezione così certa di me che dubito, come di questo pensiero che chiamo dubbio. L'esperienza ci persuade dunque che abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza, e una sicura percezione interiore che noi siamo qualcosa. In ogni atto di sensazione, di ragione o di pensiero, noi siamo internamente convinti del nostro proprio essere, e in ciò perveniamo al più alto grado di certezza.

L'uomo sa inoltre, per certezza intuitiva, che il nulla non può produrre un essere reale, come non può dirsi uguale a due angoli retti. Se vi è alcuno che ignori, che il non essere, cioè l'assenza d'ogni essere, non può dirsi uguale a due angoli retti, costui non riuscirà a comprendere una sola delle dimostrazioni d'Euclide. E del pari, se noi sappiamo che qualche essere reale esiste, e che il non essere non può produrre alcun essere, sarà di matematica evidenza inferire, che qualcosa ha esistito dall'eternità, perché ciò che non esisteva *ab aeterno* dovette aver un principio e quindi esser prodotto da altro.

È anche evidente, che un essere, che da un altro ebbe principio ed esistenza, ne ripete anche tutto ciò che ha e possiede: tutte le sue facoltà debbon venire dalla stessa sorgente. È dunque necessario, che la fonte eterna d'ogni essere sia anche la fonte e il principio di tutte le potenze e facoltà, per cui questo essere eterno sarà anche onnipotente. Oltre a ciò, l'uomo trova in sé percezione e conoscenza: noi possiamo dunque fare un altro passo, ed esser sicuri, non soltanto che qualche essere esista, ma che vi è al mondo qualche essere anche intelligente.

Bisogna dunque scegliere fra queste due cose: o

che vi fu un tempo in cui non esisteva alcun essere intelligente, ed incominciò ad esistere la conoscenza; o che vi fu *ab aeterno* un essere intelligente. Ma è altrettanto impossibile che una cosa affatto priva d'intelligenza, che agisca ciecamente e senza percezione, produca un essere intelligente, quanto che un triangolo si foggi da sé tre angoli maggiori di due retti; ed è così contrario all'idea di materia insensibile, ch'essa si dia da sé il sentimento, la percezione e l'intelligenza, com'è contrario all'idea di triangolo, che si formi da sé degli angoli che sommino a più di due retti. Così, sulla considerazione di noi stessi e di ciò che troviamo indubbiamente nella nostra esistenza, la ragione ci conduce alla conoscenza di questa verità certa ed evidente: che vi è un Essere eterno, onnipotente e intelligentissimo, qualunque nome gli si voglia dare, lo si chiami Dio o in altro modo, poco importa.

Passiamo all'esistenza delle altre cose che non possiamo conoscere che per sensazione, giacché, non avendo l'esistenza reale alcun legame necessario con nessuna delle idee che un uomo ha nella mente, e non avendo alcuna esistenza (eccettuata quella di Dio) alcun legame necessario con l'esistenza d'un uomo particolare, ne consegue che nessun uomo può conoscere l'esistenza di alcun altro essere, se non in quanto questo si fa percepire con un'azione attuale su di lui. L'idea che abbiamo nel nostro spirito d'una cosa, non prova l'esistenza di questa cosa più che il ritratto d'un uomo dimostri la sua esistenza al mondo, o che le immagini dei sogni compongano storie veraci.

È dunque col ricevere attualmente delle idee che ci vengon dall'esterno, che noi giungiamo a conoscere l'esistenza delle altre cose, ed a convincerci che in quell'istante esiste fuori di noi qualcosa che eccita quest'idea in noi, anche se non sappiamo né

cerchiamo come ciò avvenga. Il non conoscer in che modo queste idee si producano, non diminuisce punto la certezza dei nostri sensi, né la realtà delle idee che per loro mezzo riceviamo. Per es., mentre scrivo il foglio colpisce il mio occhio e produce l'idea a cui dò il nome di « bianco », qualunque sia l'oggetto che l'eccita in me; e così io conosco che questa qualità o « accidente », che quando appare davanti a' miei occhi produce sempre quest'idea, esiste realmente ed ha un'esistenza fuori di me. E la sicurezza che ne ho, forse la maggiore di quante ne possa avere ed a cui le mie facoltà possano pervenire, è la testimonianza de' miei occhi, che sono i veri e soli giudici di quest'oggetto; sulla qual testimonianza ho diritto di fondarmi come su cosa tanto certa, che non posso dubitare, mentre scrivo, che veggo un bianco e del nero, e che qualcosa realmente esiste che produce queste sensazioni, più di quanto io dubiti che scrivo e muovo la mano.

Quantunque la conoscenza dataci dai sensi dell'esistenza delle cose esterne non sia in tutto così certa, come la nostra interiore conoscenza intuitiva, o come le conclusioni dedotte razionalmente dalla considerazione delle idee chiare e astratte esistenti nel nostro pensiero, essa è tuttavia una certezza che merita il nome di *conoscenza*.

GIORGIO BERKELEY

L'IMMATERIALISMO

(dal *Trattato sui principii della Conoscenza umana*, P. I)

1. *Gli oggetti della conoscenza.*

Per chiunque si ponga a esaminare che cosa siano gli oggetti della conoscenza umana, deve risultare ben evidente che si tratta, o di *idee* attualmente impresse nei sensi, o di altre idee percepite quando facciamo attenzione ai sentimenti e alle attività dello spirito; o infine d'idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, ossia componendo e scomponendo, o almeno ripresentandoci le idee prima percepite nei detti modi. Con la vista ho le idee di luce e di colori nelle lor varietà e differenze di grado. Col tatto percepisco la durezza e la morbidezza, il caldo e il freddo, il moto e la resistenza; e anche qui più o meno secondo l'intensità e la quantità. L'olfatto mi dà gli odori, il gusto i sapori e l'udito trasmette i suoni allo spirito, in tutte le lor varietà di tono e di mescolanze. Ora, quando parecchie di queste sensazioni si trovano sempre insieme, le indichiamo con un

solo nome e le intendiamo come la stessa *cosa*. Per esempio, un certo colore e odore e una data forma e consistenza, trovati uniti, saran presi per una certa cosa distinta, che significheremo col nome « mela »; e del pari altri aggregati d'idee formeranno una pietra, un albero, un libro o altre simili cose sensibili; le quali, facendoci anche piacere o dispiacere, stimoleranno l'amore e l'odio, la gioia e il dolore, e così via.

2. *Il soggetto che conosce.*

Ma, oltre tutta quest'infinita varietà d'idee, ossia di *oggetti* della conoscenza, c'è qualcosa che li conosce, che li percepisce; e che agisce in vario modo sopra di essi, come sarebbe volere, immaginare, ricordare. Questo percepire e questo esser attivo, è ciò che io chiamo *pensiero*, *spirito*, *animo*, ovvero *io*. Con questi termini non indico nessuna delle mie idee, ma qualcosa di completamente distinto da esse ed in cui esse esistono, o, ciò ch'è lo stesso, per cui esse sono percepite: giacché, in che consiste l'esistere di un'idea se non nell'esser percepita?

3. « *Esse est percipi* ».

Tutti ammetteranno che, né i nostri pensieri, né i nostri sentimenti, né le idee formate con l'immaginazione esistono fuori dello spirito. Ma, per me, non è men evidente che anche le varie sensazioni, ossia le idee impresse nei sensi, comunque mescolate e combinate insieme — vale a dire, qualunque oggetto esse compongano col loro aggruppamento —, non posson esistere in altro modo che in una

mente che le percepisca. Credo che ognuno vedrà ciò intuitivamente, purché faccia attenzione al significato che diamo alla parola « esistere » quando si tratta del mondo sensibile. La tavola su cui scrivo, io dico che *esiste*, e intendo dire che la veggo e la tocco. Se esco da questa stanza, dirò ancora che la tavola esiste, ma intendendo con ciò che rientrando la potrei percepire, o che un altro la percepisce realmente. « C'è un odore », significa: un odore è stato percepito; « c'è un suono », è stato udito; un colore, una figura, sono stati percepiti con la vista e il tatto. Questo, soltanto questo io posso intendere dicendo è: parlare di un'esistenza *assoluta*, di cose senza pensiero e senza alcun rapporto al lor venire percepite, a me sembra del tutto inintelligibile. L'*esse* delle cose consiste nel *percipi*, e non è ammissibile che abbiano una qualsiasi esistenza fuori delle menti, ossia fuori delle cose pensanti che le percepiscono.

4. *Assurdità del naturalismo.*

È però vero, che fra gli uomini domina la strana opinione che le case, i monti, i fiumi e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza in natura, ossia reale, fuori dall'esser percepiti dall'intelletto. Ma per quanto sia grande la sicurezza e universale il consenso del mondo in questo principio, chiunque abbia il coraggio di metterlo in questione potrà, se non erro, riconoscere ch'esso implica un manifesto controsenso. Che sono infatti gli oggetti or nominati, se non cose percepite coi sensi? Non è totalmente assurdo che una qualunque di tali cose, o qualche loro combinazione, esista senza venir percepita?

5. *Astrattezza del realismo ingenuo.*

Andando in fondo a quella credenza, forse scopriremo ch'essa dipende dalla credenza nelle idee astratte. Quale astrazione più sottile infatti, che il separare l'esistenza di oggetti sensibili dal fatto di esser percepiti, e in tal modo di concepirli reali fuori della percezione? Luce e colori, caldo e freddo, estensione e figura, insomma tutto quel che si vede e si sente, che altro sono se non altrettante sensazioni, nozioni, idee, ossia impressioni sensibili? È mai possibile dividere, anche nel pensiero, una di queste cose dalla percezione? Per me, sarebbe come voler separare una cosa da sé medesima. Col pensiero, io posso, è vero, separare o concepire a parte l'una dall'altra cose, che forse non ho mai percepite divise in tal modo sensibilmente: immagino il tronco del corpo senza estremità, o concepisco il profumo della rosa senza pensare alla rosa stessa. Fin qui, non nego che si possa astrarre, intendendo il termine astrazione esteso soltanto al concepire separatamente quegli oggetti, che realmente posson esistere in tante parti, ossia venir così percepiti di fatto. Ma anche la mia facoltà di immaginare o di concepire non può oltrepassare le condizioni della reale esistenza o percezione. Per cui, come non posso vedere o sentire qualcosa senza averne la sensazione attuale, così non posso concepire nel pensiero una cosa sensibile, un oggetto, indipendente dalla sua sensazione o percezione.

6. *Relatività del conosciuto al conoscere.*

Ci son delle verità così palmari, così ovvie al pensiero umano, che basta aprir gli occhi per vederle. Metto nel numero questa, importantissima:

che tutto quanto il coro celeste e l'arredamento terrestre, ossia tutti i corpi che compongono l'immenso ordinamento del mondo, non hanno sussistenza fuori di una mente; che il loro essere è l'esser percepiti o conosciuti, e che perciò, fin a che non vengono attualmente da me percepiti e non esistono nella mia mente, o in qualche altro spirito creato, non posson avere alcuna esistenza vera e propria, oppure debbon esistere nella mente di qualche Spirito eterno. Attribuire a qualche loro proprietà un'esistenza indipendente dal pensiero, è del tutto inintelligibile e implica un'assurda astrazione. Per convincersene basta che il lettore rifletta se gli riesce di separare nel suo proprio pensiero l'essere d'un oggetto sensibile dal suo esser percepito.

7. *Spiritualità della sostanza reale.*

Da ciò risulta all'evidenza, che non v'ha altra *sostanza* che lo spirito, ossia colui che percepisce. Ma, per provare ciò appieno, si consideri che le qualità sensibili si riducon a colori, forme, movimenti, odori, gusti ecc., ossia alle idee percepite dai sensi: ora, per un'idea sarebbe contraddittorio esistere in una cosa non percipiente, dal momento che avere un'idea e percepirla è tutt'uno; per conseguenza, colore figura e ogni altra qualità devono esistere nel soggetto percipiente. È chiaro che non ci può essere una sostanza non pensante, un *substratum* materiale sotto queste idee.

8. *Errore del fenomenismo.*

Ma, si dirà, quantunque le idee per sé stesse non esistano fuori del pensiero, ci posson essere oggetti che loro somigliano e di cui esse sian copie o immagini, e questi oggetti esisteranno fuori del pensiero, in una sostanza non pensante. Rispondo: un'idea non può rassomigliare ad altro che a una idea; un colore, una figura non posson dirsi simili che a un altro colore, a un'altra figura. Se riflettiamo un istante sul nostro modo di pensare, troveremo che è impossibile concepire un rapporto di somiglianza se non è somiglianza fra le nostre idee. E poi, io chiedo: quei supposti « originali », ossia oggetti *esterni*, di cui le nostre idee sarebbero le immagini o « rappresentazioni », sono essi medesimi percepibili o no? Se lo sono, si tratta dunque d'idee, e abbiam ragione noi; e se dite che non son percepibili, io domando a tutti se sia ragionevole pretendere, che un colore sia simile a qualcosa che non si può vedere, il duro e il molle a qualcosa che non si può toccare, e così via!

9. *La teoria delle qualità prime e seconde.*

C'è poi chi introduce una distinzione fra qualità *primarie* e qualità *secondarie*. Con le prime intendono l'estensione, la figura, il moto, la quiete, la solidità o impenetrabilità, e il numero; con le seconde indicano tutte le rimanenti qualità sensibili, come colori suoni sapori e simili. Allora, per le idee di quest'ultima categoria, convengono che esse non assomiglino a nulla di esistente fuori della mente, di non percepito: ma sostengono che le nostre idee delle qualità primarie siano invece le

forme o le immagini di realtà esistenti in sé, indipendentemente dal pensiero, in una sostanza non pensante che chiamano *materia*. Per materia si dovrebbe dunque intendere una sostanza inerte, insensibile, nella quale forma estensione e movimento sussistano attualmente in sé. Ma dal già detto appare evidente che l'estensione, la figura, il movimento ecc. non sono che idee esistenti nel pensiero, e che un'idea non può venir riferita che ad un'altra idea; ond'è che né esse né i loro archetipi posson esistere in una sostanza non percipiente. È dunque pacifico, che la nozione stessa di ciò che costoro chiamano materia o sostanza corporea implica contraddizione.

10. *Egual natura sensibile di tutte le qualità.*

Coloro che asseriscono che la figura, il moto e le altre qualità primarie, ossia originali, esisterebbero fuori della mente, in una sostanza non pensante, nel tempo stesso riconoscono però che i colori, i suoni, il caldo e il freddo e altre simili qualità secondarie non si trovano nelle stesse condizioni: queste sono invece, lo ammettono, sensazioni esistenti sol nella mente, e che volta per volta dipenderebbero dal variare delle dimensioni, della struttura e dei movimenti delle particelle della materia. Su ciò, secondo loro, non cade dubbio, ché lo si può dimostrare senza eccezione. Ma intanto, se è vero che quelle qualità originarie son sempre indissolubilmente legate alle altre qualità sensibili, tanto che neppure il pensiero ne può astrarre, deve seguire che anche le prime non esistono che nel pensiero. Per me, io scorgo ben chiaro che non è in mio potere di farmi un'idea d'un corpo esteso

e in moto senza attribuirgli insieme qualche colore o altra qualità sensibile, di quelle che si ammette esistano sol nella mente. Insomma, estensione figura e movimento, separati per astrazione da tutte le rimanenti qualità, divengono inconcepibili; pertanto, là dove si trovano queste, debbon trovarsi anche quelle, vale a dire nel pensiero e in nessun altro luogo.

11. *L'estensione e il movimento in generale.*

Inoltre, anche « grande » o « piccolo », « veloce » o « lento » si riducono a qualità che non esistono in altro luogo fuori di noi: sono in tutto e per tutto dei *relativi*, e variano secondo il variare della costituzione o della posizione degli organi dei sensi. Allora, un'estensione esistente fuori della mente non dovrebb'essere né grande né piccola, un movimento né lento né veloce, ossia non sarebbero nulla. Si obietterà: c'è un'estensione in generale, un moto in generale; ma da un tale modo di vedere emerge, quanto l'opinione su l'esistenza di sostanze estese e di oggetti che si muovono fuori d'ogni pensiero dipenda da quella strana credenza nelle idee astratte. Né mi posso qui trattener dal notare, fin a che punto questa vaga e generica definizione d'una materia o sostanza corporea, alla quale i moderni filosofi son trascinati dai lor principii, rassomigli all'antiquata e ridicola nozione della « materia prima » di Aristotele e de' suoi seguaci. È vero che un corpo solido non è concepibile senza estensione; ma se l'esteso, come s'è visto, non può esistere che in una sostanza pensante, lo stesso dev'essere del solido.

12. *La quantità.*

Il *numero* è anch'esso figlio in tutto del pensiero. Anche ammesso che le *qualità* possan esistere in sé, si dovrà convenire che la *quantità* è creatura dello spirito, al solo considerare che il medesimo oggetto porta differenti denominazioni numeriche secondo che lo riguardiamo sotto rapporti diversi. Per es., la medesima estensione è uno, tre o trentasei, secondo il pensiero la riferisce alla *yard* (misura di tre piedi), al *piede* o al *pollice* (duodecima parte del piede). Sono così visibili la relatività del numero e la sua dipendenza dall'intelletto, che riesce strano il pensare che alcuno gli attribuisca un'esistenza indipendente, fuori del pensiero. Noi diciamo: un libro, una pagina, una riga ecc., e tutt'e tre queste cose sono ciascuna ugualmente una unità, mentre pure l'una contiene molte delle altre: è chiaro che in ciascun caso il numero uno si riferisce a una particolar combinazione d'idee riunite per convenzione arbitraria dal pensiero.

13. *L'unità.*

So bene che, secondo alcuni, l'unità sarebbe una idea semplice e non composta, che accompagnerebbe tutte le altre idee del pensiero. Ma io non mi accorgo di possedere una simile idea rispondente al termine *unità*: se l'avessi, mi sembra che dovrei trovarla, e anzi essa sarebbe la più familiare di tutte per il mio intelletto, poiché si dice che accompagna tutte le altre idee e che vien percepita su tutte le vie della sensazione e della riflessione. In breve, non si tratta che di un'idea astratta.

14. *Relatività anche delle qualità prime.*

Ma è tempo d'aggiungere che, nella stessa maniera con cui i moderni filosofi provano che certe qualità non hanno esistenza nella materia fuori di noi, si può dimostrare che qualunque altra qualità sensibile si trova nel medesimo caso. Si dice, per esempio, che caldo e freddo sono affezioni date unicamente nello spirito, e niente affatto copie di cose esistenti realmente nelle sostanze corporee che ci eccitano, perché infatti lo stesso corpo che sembra freddo a una mano più calda, sembrerà caldo all'altra più fredda. E allora perché non ragionare allo stesso modo per dimostrare che la forma e l'estensione non sono copie o immagini di qualità esistenti nella materia, dal momento che lo stesso occhio situato in luoghi diversi, oppure occhi di diversa struttura posti nello stesso luogo, le vedranno diversamente; cosicché esse non posson essere immagini di qualche altra cosa fissa e determinata fuori d'ogni spirito? Del pari, si conviene che il dolce non è nel corpo sapido, dal momento che, senza che questo corpo muti, il dolce può diventare amaro, come nel caso di febbre o di qualche alterazione dell'organo gustativo: non è altrettanto logico il dire, che nemmeno un movimento è fuori dello spirito, poiché è noto che un movimento appare più lento se la successione delle idee nel pensiero diviene più rapida, mentre nulla cangia nell'oggetto esterno?

15. *L'oggetto « esterno ».*

In breve, si considerino gli argomenti che si ritengono manifestamente buoni per dimostrare che colori e sapori esistono soltanto nello spirito, e si

troverà che li possiamo far valere con pari efficacia rispetto all'estensione, alla figura e al movimento. Certamente dobbiam confessare, che un tal modo d'argomentare non dimostra tanto l'inesistenza di un oggetto esteso e colorito, quanto l'insufficienza dei nostri sensi, che non ci apprendono la vera estensione e il vero colore di quell'oggetto. Ma intanto gli argomenti da noi addotti mostrano in modo inequivocabile, che un'estensione come un colore, o qualunque altra qualità, essendo sensibile, non può sussistere in un soggetto non pensante, fuori dello spirito; ossia, ch'è davvero impossibile che ci sia qualcosa come un *oggetto esterno.*

16. *Il concetto di sostrato materiale.*

Ma lasciatemi esaminare ancor un momento la opinione più accetta. Si afferma che l'estensione è un modo o accidente della materia, e che la materia è il *substratum* che la sopporta. Ora, io vorrei che mi si spiegasse che cosa s'intende per materia che « sopporta » l'estensione. Si risponderà che non abbiamo idea della materia ed è quindi impossibile spiegare. Ribatto allora io: anche se non ne avete un'idea positiva, se le parole che adoperate hanno un senso, dovete possederne almeno un'idea relativa; se ignorate che cos'è la materia, bisogna almeno supporre che conosciate quale rapporto ha con quegli accidenti ch'essa sostiene, come voi dite. È evidente che non intenderemo quel « sopportare » nel senso comune e letterale, come se si parlasse di pilastri che sostengon una fabbrica. Come dunque si dovrà interpretare questa parola?

17. *La sostanza materiale in astratto.*

Se analizziamo che cosa i più scrupolosi filosofi dichiarano d'intendere per « sostanza materiale », troviamo che riconoscono da sé di non annettere senso alcuno a queste parole, fuor che l'idea di *essere in generale*, aggiungendovi la relativa nozione del suo sopportare gli accidenti. A me, l'idea generica di essere sembra la più astratta e la meno comprensibile di tutte; quanto poi alla proprietà di sopportar gli accidenti, non potendo, come ho notato, venire intesa nel significato comune dei vocaboli, dovrebbe averne un altro; ma quale, essi non lo dicono. Così, quando considero le due parti, o meglio i due aspetti del valore che si dà alle parole « sostanza materiale », mi convinco che non si annette loro alcun senso distinto. A che dunque seccarci oltre a discutere d'un *substratum* materiale che starebbe sotto la forma, il movimento e le altre qualità sensibili? Non presuppone esso che queste qualità abbiano un'esistenza fuori d'ogni mente, cosa assolutamente inconcepibile e ripugnante alla ragione?

18. *Inconoscibilità della materia.*

Ma quand'anche fosse possibile che sostanze corporee, provviste di forme e movimenti, esistessero per sé, in corrispondenza alle idee che noi ci facciamo dei corpi, come potremmo saperlo? O si dovrebbero conoscere coi sensi, o colla ragione. Ma i sensi non ci dànno altra conoscenza che le sensazioni, si chiamino idee o cose direttamente percepite, è lo stesso: le sensazioni non ci posson informare di cose esistenti fuori dello spirito, ossia non percepite e simili a quelle percepite. Gli stessi

materialisti lo riconoscono. Se dunque riusciamo ad avere una qualche nozione d'un mondo esterno, resta che ciò avvenga per opera del ragionamento, inferendo la sua esistenza da ciò che percepiamo intuitivamente coi sensi. Ma io non trovo la ragione di credere all'esistenza dei corpi fuori dello spirito inducendola dalle percezioni, quando gli stessi difensori della materia non pretendono che vi sia necessaria connessione tra quei corpi in sé e le nostre idee. Tutti del resto ammettono — e ciò che si osserva nei sogni, nel delirio ecc., non ci lascia dubbio sul fatto — che noi possiamo venire impressionati dalle idee che abbiamo al momento, senza che vi siano degli oggetti esterni lor somiglianti. Dal che risulta evidente, non esser necessario supporre dei corpi esterni perché si producano le idee: se si ammette che tali idee si realizzano qualche volta senza il concorso di corpi esterni, lo potranno far sempre e nel medesimo ordine in cui le troviamo di fatto.

19. *L'ipotesi materialista.*

Però, anche potendosi aver sensazioni senza oggetti esterni, forse può sembrare più facile concepire e spiegare il modo del loro prodursi supponendo dei corpi esterni fatti a lor somiglianza, piuttosto che con altra ipotesi; nel qual caso diverrebbe almeno probabile esservi qualcosa come dei corpi che ecciterebbero le loro idee nella nostra mente. Ma nemmeno questo è sostenibile, giacché, quando si sian concessi ai materialisti i loro corpi esterni, essi confessano di non sapere in che modo questi produrrebbero le nostre idee. Costoro infatti si riconoscono incapaci a comprendere come un corpo possa agire sopra lo spirito, cioè come

possa imprimere un'idea nella mente. È dunque chiaro che il prodursi di sensazioni o idee nello spirito non giustifica il ricorso a una materia o sostanza corporea, poiché tale fatto resta inesplicabile con o senza questa supposizione. Anche se dei corpi potessero esistere fuori del pensiero, sostenere che in effetto esistono diventa un'opinione campata in aria: sarebbe come supporre, del tutto gratuitamente, che Dio abbia creato un'innumerevole quantità di esseri affatto inutili, che non servono a niente.

20. *Gratuità di supporre l'ignoto.*

Riassumendo, se ci fossero i corpi esterni, non arriverebbero mai alla nostra conoscenza; se non ci fossero, avremmo le stesse identiche ragioni che ora abbiamo di pensare che ci siano. Supponete — nessuno contesterà che ciò sia ammissibile — un intelletto senza l'aiuto dei corpi esterni, nel quale si attui la stessa serie di sensazioni o idee che avete voi, impresse nello stesso ordine e con la stessa vivezza nella sua mente. Io domando se questo intelletto non avrebbe le stesse ragioni che avete voi per credere all'esistenza di sostanze corporee rappresentate da quelle sue idee e stimolanti il suo spirito! Senza dubbio: e basterebbe questa considerazione a ispirare a un uomo di buon senso qualche dubbio sulla validità di qualunque argomento credesse di avere a favore dell'esistenza di corpi esterni allo spirito.

21. *Pericoli dell'ipotesi della materia.*

Se fosse poi necessario aggiungere altre prove contro l'esistenza della materia, oltre ciò che fu detto, potrei mostrare quali errori e quali difficoltà, per non dire quali empietà, scaturiscono da quell'opinione. Essa in filosofia ha dato origine a infinite dispute e controversie, e molte ancor più gravi in fatto di religione. Ma non voglio qui entrare in particolari su ciò, sia perché credo inutili gli argomenti *a posteriori* per confermare quello che, se non erro, ho sufficientemente dimostrato *a priori*, sia perché avrò più tardi occasione di sfiorarne qualcuno.

22. *Assurdo del realismo.*

Temo, del resto, d'aver dato occasione al rimprovero di prolissità inutile nel trattare di queste cose. A che infatti diffondersi in dimostrazioni quando una o due righe raggiungono l'evidenza per chiunque sia capace della minima riflessione? Basta che contempliate i vostri pensieri e vi studiate di scoprire se siete capaci di concepire un suono, una figura, un movimento, un colore esistenti fuori della mente, ossia non percepiti. Questa semplice prova vi farà forse capire che la vostra opinione era una contraddizione patente. Tanto che io mi contento di ridurre tutta la disputa a questo solo punto: se voi riuscite a comprendere che sia possibile che una sostanza estesa e mobile, o, in generale, che un'idea, o ciò ch'è simile a un'idea, esista altrimenti che in una mente che la percepisce, sono pronto a darvi causa vinta; nel qual caso

vi accorderò anche l'esistenza di tutta quella congerie di corpi esterni a cui tenete, quantunque non mi possiate dare alcuna ragione del credervi, né farmi capire a che cosa servirebbero, posto che esistano. Voglio dire, che la pura possibilità che la vostra opinione sia vera sarà argomento bastante per provare ch'è vera di fatto.

23. *Esistenza e conoscenza.*

Ma voi certo direte, che nulla v'è più facile dell'immaginare, per esempio, degli alberi in un giardino o dei libri in uno scaffale, e che nessuno sia lì a percepirli. Rispondo che lo potete infatti: non è qui la difficoltà; ma, ditemi, che cos'è questo, se non formare nel vostro spirito certe idee che chiamate libri ed alberi, omettendo nel tempo stesso l'idea di qualcuno che li possa percepire? Non siete voi stessi che li percepite e li pensate in quest'istante? Ciò non serve dunque allo scopo; è solo una prova che voi potete formare o immaginare delle idee nella vostra mente, ma non che voi possiate concepire l'esistenza di oggetti del vostro pensiero come possibile fuori dello spirito. Per riuscire al vostro intento sarebbe indispensabile che voi concepiste quegli oggetti come esistenti senza esser percepiti o pensati, il che è una palmare contraddizione. Quando noi ci sforziamo di concepir l'esistenza di oggetti esterni, non facciamo altro che contemplare le nostre proprie idee; ma il pensiero, non accorgendosi di se medesimo, s'illude pensando di poter concepire e di concepire infatti dei corpi esterni esistenti senza di esso, ossia fuori dello spirito, benché proprio in quell'istante sian appre-

si da lui ed esistano in lui. Con un po' d'attenzione ognuno riconoscerà la verità e l'evidenza di quanto diciamo, e non c'è bisogno d'insistere con altre prove contro l'esistenza della sostanza materiale.

24. *O non senso, o contraddizione.*

È facile assicurarsi con una piccola investigazione riflettente sul nostro stesso pensiero, se sia o no possibile di comprendere il significato d'una frase come questa: « esistenza assoluta di oggetti sensibili in se stessi e fuori del pensiero ». Per me è chiaro ch'essa esprime una contraddizione in termini, oppure ch'è vuota di senso. E per convincer gli altri ch'è proprio così, non trovo mezzo migliore e più semplice che pregare ciascuno di fissare con calma i propri pensieri: se così facendo verrà a galla la vuotaggine e l'assurdo di quell'espressione, non c'è da aggiunger parola per convincerli. Insisto dunque su ciò: le parole, come « esistenza assoluta di cose non pensanti », o non han senso, o implicano una contraddizione; ecco quello che ripeto e cerco d'inculcare e insisto nel raccomandare all'attento lettore.

25. *Inattività delle idee.*

Tutte le nostre idee, sensazioni o nozioni, o le cose che percepiamo distinguendole come tali con l'aiuto dei nomi, sono visibilmente inattive; non includono alcuna potenza né azione. Cosicché un'idea, un oggetto del pensiero, non può produrre un'altra idea o causare un mutamento in alcuna di esse. Per ben persuaderci di questa verità non

occorre altro che la semplice osservazione sulle nostre idee, giacché, esistendo esse e ciascuna delle loro parti unicamente nello spirito, non vi è in esse altro che ciò ch'è percepito: ora, chiunque esamini con attenzione le sue idee, siano del senso o siano della riflessione, non vi scorgerà né potenza né attività propria, ché nulla di ciò vi si trova. Stiamo un po' attenti e scopriremo che l'essere stesso di un'idea implica passività e inerzia, per cui è impossibile che un'idea faccia qualche cosa, o, per dirla più esattamente, sia la *causa* di qualche cosa. E nemmeno essa può esser il fenomeno o immagine d'un essere attivo suo simile, come risulta dal paragrafo 8. Ne segue che estensione, figura e movimento non posson esser presi come la causa delle nostre sensazioni; e quando si dice che quest'ultime sono gli effetti del potere risultante dalla struttura, dal numero, dal movimeno e dalla grandezza dei corpuscoli costituenti la materia, siamo senza dubbio nel falso.

26. *Causa immateriale delle idee.*

Noi percepiamo una continua successione d'idee, alcune delle quali ritornano ad eccitarci, altre si trasformano e scompaiono del tutto. C'è dunque qualche causa da cui queste idee dipendono, qualcosa che le produce e le fa cangiare. Dopo ciò che dicemmo, questa causa non può consistere in una qualità, ossia in un'idea o combinazione d'idee; bisogna dunque che ci sia una *sostanza*. Ma abbiam dimostrato che non ci può essere una sostanza corporea o materiale: resta dunque che la causa delle idee sia una sostanza incorporea e attiva, ossia uno Spirito.

27. *Eterogeneità di spirito e idea.*

Uno spirito è un essere semplice, indivisibile, attivo: in quanto percepisce le idee è chiamato *intelletto*, in quanto le produce ed opera sopra di esse vien chiamato *volontà*. Quindi non si può nemmeno dire che un'idea sia formata di anima o spirito, perché, ogni idea essendo passiva e inerte, non può rappresentare per immagine o somiglianza ciò che agisce. Un po' d'attenzione renderà chiaro a tutti, quanto sia impossibile d'aver un'idea che sia il *simile* del principio attivo che muove e cangia le idee. La natura dello spirito, o ciò che agisce, è tale, che non può esser percepita per se stessa, ma soltanto per gli effetti che produce. Se alcun dubita di questa verità, rifletta un momento e si provi, se ci riesce, a costruirsi l'idea d'una potenza o essere attivo; e si chieda se ha idea delle due principali facoltà indicate coi nomi di volontà e intelletto; se riesce a distinguerle l'una dall'altra, e tutt'e due da una terza idea, quella di sostanza o Essere in generale, con la rispettiva nozione della sua proprietà di sopportare i detti poteri, di esserne il *soggetto*, che indichiamo col nome di anima o spirito. Non manca chi dice di sì; ma, per quanto riesco a veder io, i termini « volontà, anima e spirito » non conducono a idee differenti, anzi a dir vero non conducono ad alcuna idea, ma a qualcosa di ben diverso da un'idea, e che, essendone il principio agente, non può né rassomigliare ad una delle sue idee, né esserne rappresentato. È tuttavia necessario convenire, che noi pur abbiamo una certa *nozione* dell'anima, dello spirito e delle operazioni del pensiero, come volere, amare, odiare, poiché le conosciamo e ci comprendiamo sul significato di questi vocaboli.

28. *L'attività dello spirito, come volere.*

Io trovo che posso suscitare a piacere delle idee nel mio spirito, variare e rovesciare la scena quante volte mi piaccia. Basta volere, e immediatamente questa o quell'idea sorge nella mia fantasia, e poi lo stesso potere la cancella per dar luogo ad un'altra. Questo fare e disfare le idee è ciò che giustamente si chiama attività dello spirito. Tutto ciò è ben certo, è fondato su l'esperienza; invece quando parliamo di attività senza pensiero, o d'idee eccitate da nessun volere, giuochiamo con le parole.

29. *Sua limitazione nelle idee sensibili.*

Ma d'altra parte debbo anche riconoscere, che per quanto io esèrciti un potere sui miei pensieri, le idee attualmente percepite coi sensi non appariscon ugualmente dipendenti dalla mia volontà. Quando apro gli occhi in piena luce, non è in mio potere vedere o non vedere, né determinare le differenze degli oggetti presenti alla mia vista; e lo stesso accade per l'udito e gli altri sensi: le idee di cui essi ricevono le impressioni non sono generate dal mio volere. C'è dunque un'altra volontà, un altro spirito che le produce.

30. *La necessità e la regolare connessione dei sensibili.*

Le idee dei sensi son più forti, vive e distinte di quelle dell'immaginazione. Esse inoltre presentano stabilità, connessione e coerenza, e non nascono a caso come spesso accade per le idee pro-

dotte dal volere umano. Al contrario, esse si attuano in serie o catene regolari, di cui la mirabile connessione testimonia della saggezza e bontà del loro Autore. Orbene: noi chiamiamo *leggi di natura* le regole e i metodi costanti coi quali lo Spirito, da cui anche noi dipendiamo, eccita in noi le idee sensibili. Queste leggi, noi le dobbiam dunque apprendere con l'esperienza, la quale c'insegna che le tali e tali idee sono sempre accompagnate dalle tali e tali altre nel corso abituale delle cose.

31. *Utilità di queste regolari connessioni.*

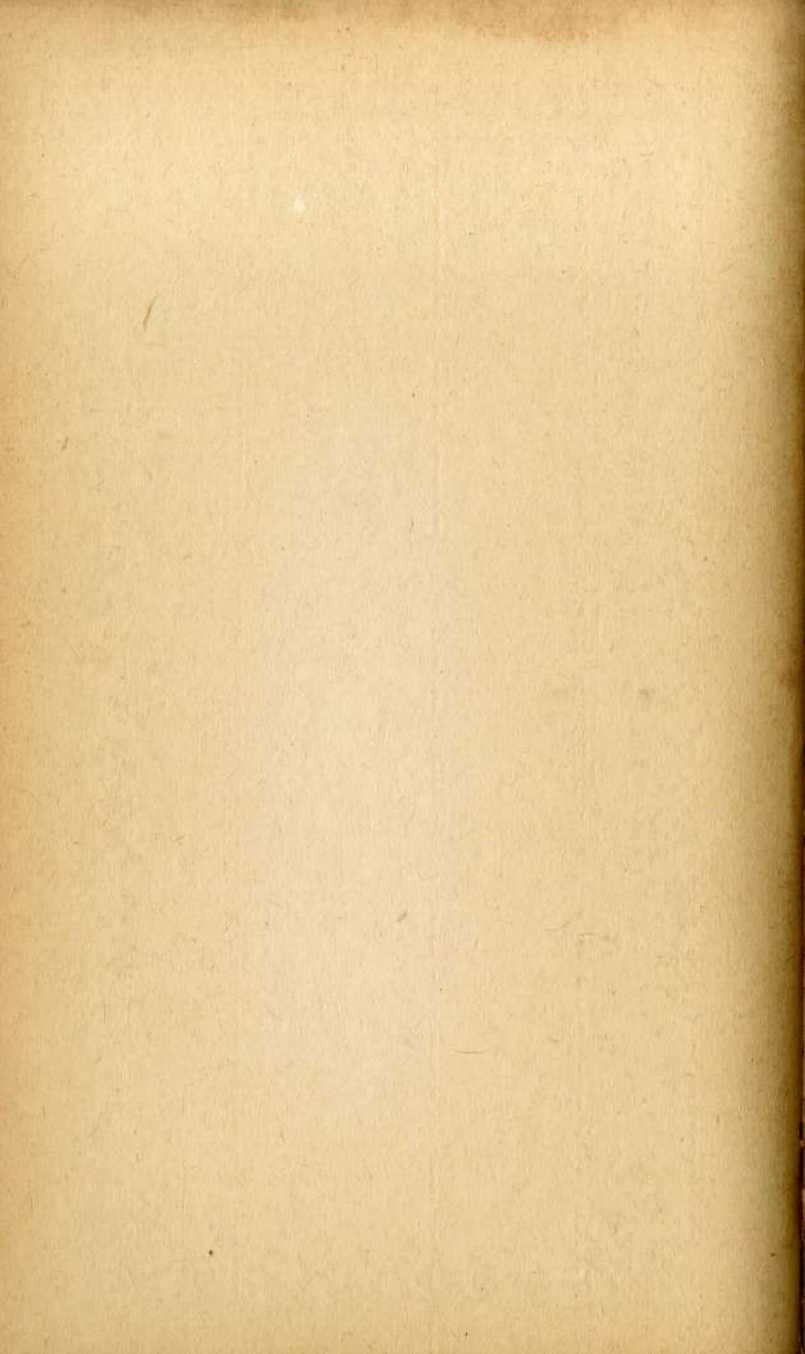
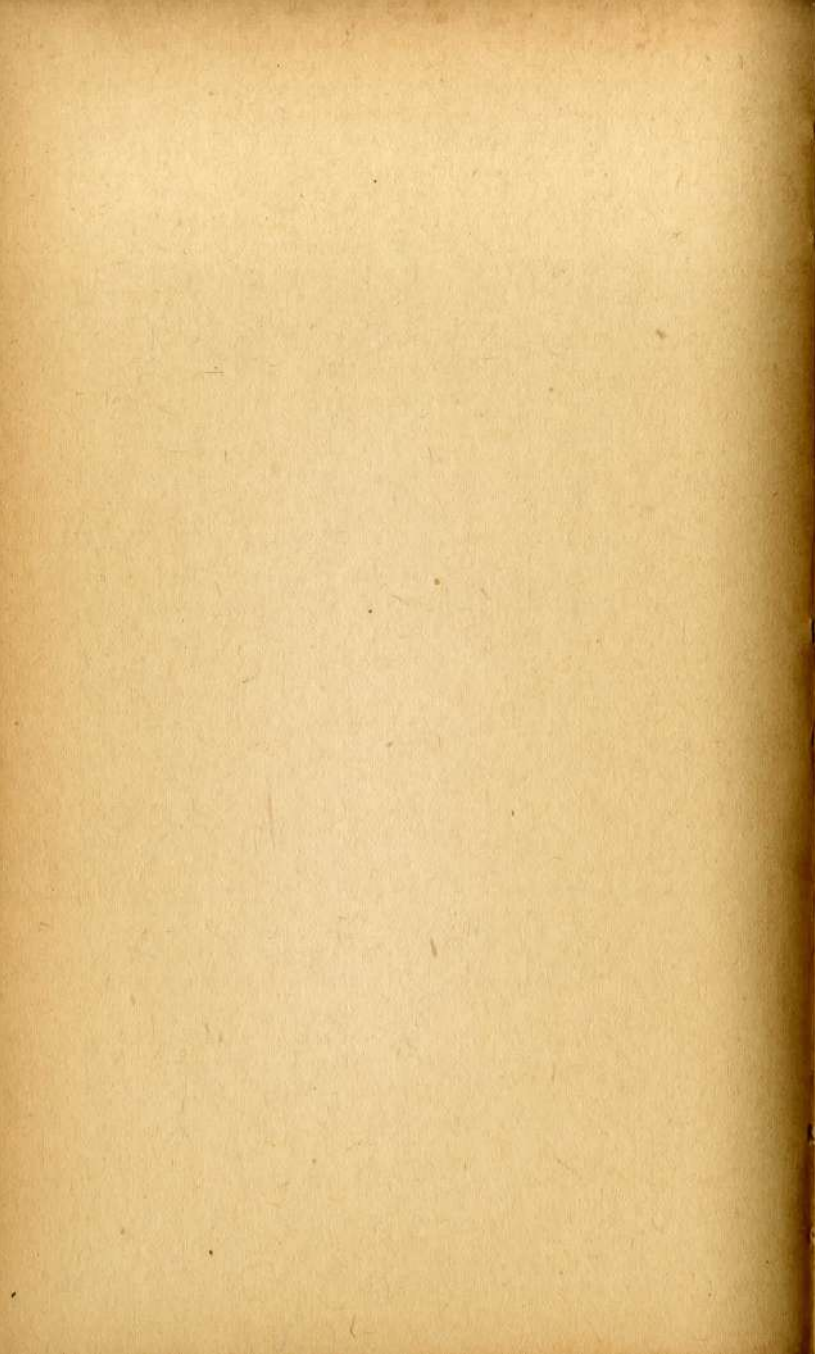
Di qui, sogliamo trarre una specie di previsione che ci permette di regolare le nostre azioni per l'utile della vita. Diversamente noi saremmo sempre in pericolo, ignorando come agire per procurarci qualsiasi soddisfazione o per allontanare qualsiasi danno. Che gli alimenti nutriscono, che il sonno ristora, che il fuoco brucia; che seminare al tempo delle semine è il mezzo per raccogliere al tempo della mietitura, e in generale, che determinati mezzi conducono a determinati fini, tutte queste cose non le scopriamo per connessione necessaria fra le idee della ragione, ma unicamente con l'osservare le leggi date in natura, senza le quali si brancolerebbe nell'incertezza e nella maggior confusione, e l'adulto si troverebbe ne' suoi affari come un bimbo neonato.

32. *Causalità materiale e causa teleologica.*

Nondimeno, quest'azione di uniforme coerenza nella quale si dispiega così luminosamente la bontà e saggezza di uno Spirito che governa e col suo volere costituisce la legislazione della natura, invece di guidare a Lui tutti i nostri pensieri, sembra che, al contrario, li faccia deviare verso ipotetiche cause secondarie. Perché, quando percepiamo certe idee sensibili in connessione costante di tempo con altre, mentre riconosciamo che tal legame non dipende da noi, ci affrettiamo ad attribuire alle idee stesse il potere di agire, prendendo quelle che precedono come cause di quelle che seguono; ossia ci appigliamo all'ipotesi più assurda e inverosimile. Per esempio, se noi abbiamo osservato che, quando percepiamo con la vista quella nota forma tonda e luminosa, percepiamo insieme, col tatto, l'idea o sensazione di calore, ne inferiamo che il sole è la causa del caldo. Parimenti, osservando che i movimenti e gli urti dei corpi sono seguìti da rumori, siamo disposti a pensare che questi sian l'effetto dei primi.

33. *Le « cose reali ».*

Le idee che l'Autore della natura imprime ai sensi, le chiamiamo le *cose reali*; e quelle che si eccitano nell'immaginazione, men regolari, men forti e costanti, si chiamano più propriamente *idee* o *immagini* delle cose, di cui sono le rappresentazioni e la copia. Ma anche le sensazioni, per quanto s'impongano per vivezza e chiarezza, non cessano d'essere idee, vale a dire di esistere nello spirito e di esservi percepite proprio come le idee che noi

stessi formiamo. Convengo che le idee sensibili hanno più realtà, cioè sono più forti, più coerenti e regolari di quelle generate dal pensiero; ma non è una ragione per farle esistere fuori di questo. Esse dipendono meno dal nostro spirito, dalla sostanza pensante che le percepisce, perché sono provocate dalla volontà d'un altro spirito più potente; tuttavia, si tratta sempre d'idee, e un'idea, forte o debole che sia, non può esistere che in una mente che la percepisce.

DAVIDE HUME

IL TRATTATO DELLA NATURA UMANA

riassunto dall'Autore [1]

Questo libro appare scritto sul medesimo indirizzo di parecchie altre opere, che di recente ebbero gran séguito in Inghilterra. Il pensiero filosofico, che negli ultimi ottant'anni ha tanto progredito in ogni paese d'Europa, nel nostro Regno si è spinto non meno avanti che in qualsiasi altro luogo. Sembra anzi che i nostri scrittori abbiano introdotto un nuovo modo di filosofare più promettente per l'appagamento dello spirito e, al tempo stesso, per l'utile umano d'ogni altro fin qui conosciuto.

La maggior parte dei filosofi, che nel passato trattarono della natura umana, diedero prova di finezza di giudizio, o di un sano sentimento morale, o di magnanimità, più che di una vera capacità di ragionare e di riflettere fino in fondo. Essi si contentarono d'interpretare brillantemente ciò che tutti pensano e di dare la forma migliore all'espressione dei loro concetti, ma non si dedicarono a seguire con coraggio una catena di giudizi, né a or-

[1] Cfr. a pag. 13 della nostra introduzione.

ganizzare le diverse verità in un sistema scientifico regolare. Eppure, valeva almeno la pena di saggiare, se le scienze morali non possano comportare il medesimo rigore di cui si son mostrate suscettibili molte parti della filosofia naturale; e sembra che ci sian ottime ragioni di pensare, che si possan portare benissimo al più alto grado d'esattezza. Quando, osservando fenomeni diversi, scopriamo che si riducono a un principio comune, e anche questo principio si può ricondurre ad altro, noi giungiamo infine a un piccolissimo numero di principii semplici da cui dipende tutto il rimanente. Ora, benché non si possa mai giungere ai primi principii, avremo almeno la soddisfazione di spingerci fin dove lo consentano le nostre facoltà.

Questo mi sembra sia stato l'intento della recente filosofia, e, con essa, del nostro autore. Egli istituisce l'analisi metodica della natura umana impegnandosi a non trarre conclusione alcuna che non sia giustificata dall'esperienza. Egli parla con disdegno delle ipotesi, facendo capire che quei nostri scrittori che le hanno bandite dalla filosofia morale, han reso al mondo il servigio più importante dopo Bacone, in cui egli vede il padre della fisica sperimentale. E a tal proposito egli menziona Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, i quali tutti, pur differendo fra loro in molti punti, si mostrano d'accordo nel fondare rigorosamente le loro analisi sulla natura umana nella pura esperienza.

È certo che — a parte il piacere di apprendere una materia che ci tocca più strettamente d'ogni altra — si può dire, che quasi tutte le scienze metton capo a quella della natura umana e ne dipendono. Il solo scopo della logica è di spiegare i principii della nostra facoltà di ragionare, le sue operazioni e la natura delle idee; la morale e la cri-

tica riguardano i nostri gusti e i nostri sentimenti; e la scienza politica considera gli uomini nella loro unità sociale e nelle lor reciproche dipendenze. Perciò, questo trattato della natura umana appare concepito al fine ultimo di una sistemazione del sapere scientifico. L'autore ha trattato a fondo ciò ch'è argomento della logica, e ha posto le basi per le altre parti con la teoria delle passioni.

Il celebre Leibniz ha notato un difetto nei sistemi correnti di logica, ed è che essi abbondano nellò spiegare le operazioni intellettive che formano il processo d'una dimostrazione pura, ma son troppo concisi quando si tratta della semplice conoscenza probabile e di quegli altri gradi di evidenza (dei fatti) da cui dipendono del tutto la vita e la condotta, e che del resto ci guidano anche nella maggior parte delle nostre speculazioni filosofiche. L'autore del *Trattato della Natura umana* mostra d'aver avuto consapevolezza di un tal difetto dei filosofi, e ha cercato di rimediarvi per quanto ha potuto.

Siccome questo libro contiene un gran numero di originalissime e importanti ricerche, non ci sarà possibile dare al lettore un'idea adeguata di tutto, e ci dovremo limitare all'argomento principale, la sua spiegazione dei nostri ragionamenti di causa ed effetto: se riusciremo a renderla intelligibile al lettore, potrà servire di saggio dell'opera intiera.

Il nostro autore comincia con alcune definizioni: chiama *percezione* tutto ciò che può presentarsi allo spirito, sia quando esercitiamo i nostri sensi, sia quando siamo commossi dal sentimento, sia quando lavoriamo col pensiero riflesso. Egli divide poi le percezioni in due specie, ossia le *impressioni* e le *idee*. Quando i nostri sensi ci portano le immagini degli oggetti esterni, o quando sentiamo una passione o un'emozione di qualun-

que genere, la percezione subiettiva è ciò ch'egli chiama *impressione*, dando un significato nuovo alla parola. Quando invece riflettiamo sopra un sentimento o su un oggetto non più presente, questa percezione è una *idea*. Di conseguenza, le impressioni sono le nostre percezioni vive e intense, le idee sono percezioni più fievoli e indebolite. È una distinzione evidente, non meno di quella fra sentire e pensare.

La sua prima proposizione, è che tutte le nostre idee, o percezioni deboli, son derivate dalle nostre impressioni, o percezioni forti; e che non possiamo mai pensare alcunché, se non l'abbiamo visto esternamente o sentito nel nostro soggetto. Questa proposizione sembrerebbe equivalente a quella cui il Locke era giunto con tanto sforzo, e cioè che *non ci sono idee innate*. Tuttavia, si deve notare che fu una inesattezza quella del celebre filosofo, di abbracciare tutte le percezioni sotto il termine di *idee*, nel qual senso sarebbe falso che le idee non siano innate, perché è evidente che le percezioni forti, o impressioni, sono invece innate, come gli affetti naturali, l'amore della virtù, il risentimento e tutte le altre passioni nascon immediatamente da natura.

Sono convinto che chiunque volesse prender la questione da questo punto di vista, potrebbe agevolmente conciliare gli opposti pareri. Lo stesso Malebranche si troverebbe in imbarazzo se dovesse indicare un solo pensiero del soggetto che non rappresenti qualcosa di anteriormente sentito da questo soggetto, sia internamente sia per mezzo dei sensi esterni, e dovrebbe convenire che, per quanto noi si possa combinare, mescolare, aumentare o diminuire le nostre idee, esse son tutte derivate dalle dette sorgenti. E il Locke, dall'altra parte, non avrebbe difficoltà a convenire che tutte

le nostre passioni sono come istinti naturali, che non derivano da altro che dalla costituzione originaria dello spirito umano.

Secondo il nostro autore, « non si sarebbe mai potuta fare scoperta più felice di questa, per decidere ogni controversia sulle idee; e cioè, che le impressioni anticipano sempre le idee, e che ogni idea immaginata era prima apparsa in una corrispondente impressione. Le percezioni di quest'ultimo tipo son tutte così chiare ed evidenti, che non si prestano ad alcuna controversia, mentre che tante nostre idee son così oscure, che è quasi impossibile anche per la mente che le concepisce di dire con esattezza di che natura siano e come sian fatte ». Di conseguenza, ogni volta che si presenta un dubbio su qualche idea, l'autore va a cercare l'impressione, che la deve render chiara e sicura; e quando sospetta che qualche termine filosofico, come accade spesso, non si leghi con un'idea reale, pone subito il problema: da quale impressione questa idea sarebbe derivata?; e se non si può richiamarsi ad alcuna impressione, conclude che quel termine non ha proprio nessun significato. È in questo modo ch'egli esamina l'idea di *sostanza* ed *essenza*: sarebbe augurabile che questo metodo rigoroso venisse più frequentemente usato nelle dispute filosofiche.

Ora, è ben noto che tutti i ragionamenti che riguardano questioni di fatto sono fondati sul rapporto di causa ed effetto, e che noi non possiamo mai inferire dall'esistere d'un oggetto l'esistere d'un altro oggetto senza implicare un nesso, mediato o immediato, fra i due. Quindi, per comprendere quei ragionamenti, dobbiamo renderci del tutto familiare il concetto di causalità e osservare pertanto se nelle circostanze di un fatto si trovi qualcosa che ne sia la causa.

Ecco una palla posata sul piano del biliardo, e un'altra che rapidamente corre verso la prima: esse si urtano, e la biglia che prima stava in riposo ora acquista un movimento. È un esempio di rapporto di causa ed effetto altrettanto perfetto quanto qualunque altro fra quelli che conosciamo con l'esperienza sensibile o con la riflessione; fermiamoci dunque a esaminarlo. Evidentemente le due biglie si son urtate prima che il moto si comunicasse dall'una all'altra, e che nessun intervallo c'è stato fra l'urto e il movimento. Pertanto, la *contiguità* nel tempo e nello spazio è una condizione perché si attui qualunque causalità. È del pari evidente, che il movimento ch'era la causa sia anteriore a quello che ne fu l'effetto. La *priorità* nel tempo è dunque un'altra condizione del rapporto. Ma non basta. Ripetiamo la prova con altre biglie a piacere purché in circostanze uguali e ugualmente poste, e sempre constateremo che la spinta dell'una produce il movimento dell'altra. Vi ha qui dunque una terza condizione, ossia una *unione costante* fra causa ed effetto: ogni cosa simile alla causa produce sempre qualche cosa di simile all'effetto. Oltre queste tre condizioni — contiguità, priorità e unione costante — io non riesco a scoprire altro in questo rapporto causale: la prima biglia si muove; essa urta la seconda; immediatamente la seconda è in moto; inoltre, che io ripeta l'esperimento con le stesse biglie o altre simili, in circostanze identiche o simili, debbo constatare che al movimento della prima biglia, appena ha toccato l'altra, segue costantemente il movimento di quest'ultima. Per quanto io giri e rigiri la cosa in ogni senso, per quanto la consideri in ogni modo, non riesco a vedere nulla di più.

Così sta il fatto, quando la causa e l'effetto sono l'una e l'altro presenti ai nostri sensi. Vediamo

ora su che si fondi la nostra inferenza quando, dalla presenza dell'uno dei due fatti noi concludiamo che l'altro esiste o esisterà. Per es., se veggo una biglia che si muove in linea retta verso un'altra, penso subito che esse si urteranno e che la seconda entrerà in moto. È l'inferenza di causa ad effetto, e di tal genere son tutti i ragionamenti che regolano la nostra condotta; qui sta il fondamento di tutte le nostre credenze nel divenire storico dei fatti; di qui deriva ogni scienza, se non è geometrica o matematica. Se riuscissimo a giustificare l'inferenza che traiamo dall'urto di due biglie, saremmo poi in grado di renderci conto dello stesso ragionamento in tutti gli altri casi.

Ma se un uomo nascesse, come Adamo, già formato nel pieno vigore della sua intelligenza, non sarebbe mai in grado d'inferire, senza far prima tutta l'esperienza, il movimento della seconda biglia, dal movimento e dall'urto della prima. La ragione non vede alcunché nella causa, che ci faccia *inferire* l'effetto; inferenza che, se fosse possibile, equivarrebbe a una dimostrazione, perché sarebbe fondata unicamente sulla comparazione fra le idee. Ma nessuna inferenza di causa a effetto equivale a una dimostrazione, ed eccone la prova: il nostro pensiero può benissimo concepire, che a una qualunque causa tenga dietro un qualunque effetto, come che un qualunque accadimento segua qualunque altro; possiamo cioè concepire infinite possibilità (almeno in senso teorico), laddove c'è dimostrazione quando il contrario è impossibile e implica contraddizione. Non v'ha dunque dimostrazione per nessuna congiuntura causale; e di ciò convengono generalmente i filosofi.

Adunque (salvo l'intervento d'un'ispirazione divina) Adamo avrebbe dovuto prima *sperimentare*

l'effetto risultante dall'urto delle due biglie, e vedere in più d'un caso, che quando la prima urtava la seconda, questa sempre entrava in moto. Dopo aver osservato un numero sufficiente di questi casi, non saprebbe più vedere la prima biglia in moto verso la seconda, senza concluder subito che la seconda si muoverà, e il suo pensiero anticiperebbe l'esperienza formulando una conclusione in accordo con l'esperienza passata.

Ne consegue che tutti i ragionamenti concernenti la causa e l'effetto son dunque basati su l'esperienza, e tutti i ragionamenti tratti dall'esperienza sono fondati sul presupposto, che il corso della natura continuerà ad esser uniforme ed identico. Noi inferiamo che da cause simili, in circostanze simili, si produrranno sempre effetti simili. Ora, vale la pena di fermarci un istante a considerare, che cosa ci obbliga a formulare una legge simile, che ha un'illimitata portata.

Siamo d'accordo che Adamo, con tutta la sua scienza, non sarebbe mai stato in grado di *dimostrare*, che il corso della natura debba continuare ad essere uniformemente lo stesso, e che l'avvenire debba esser conforme al passato. Del *possibile* non si può mai dimostrare che sia *falso*: ora, è possibile che il corso della natura possa anche cangiare, dal momento che noi possiamo concepirlo anche diverso. Ma io dico di più: affermo che Adamo non sarebbe nemmeno riuscito a provare, ossia a dare alcun argomento di semplice *probabilità*, che l'avvenire si debba conformare al passato. Tutti gli argomenti probabili si basano sulla supposizione che questa conformità fra l'avvenire e il passato esista, e quindi non ne sono una prova. E questa conformità è una *questione di fatto*; se si tratta di darne la prova, non ammette altra prova che quella tratta dall'esperien-

za stessa. Ma la nostra esperienza passata non può provare niente dell'avvenire senza già supporre che sia simile al passato! Di conseguenza, questo è un punto che non ammette prova di sorta, e che noi accettiamo come una verità ammessa senza prova alcuna.

Ora, è soltanto l'*abitudine* quella che ci determina a supporre l'avvenire conforme al passato. Quando veggo una biglia correre verso un'altra sul piano del biliardo, il mio pensiero è immediatamente spinto dall'abitudine verso il consueto effetto, e precede la vista nel concepire la seconda biglia in moto. Se consideriamo la cosa in sé e indipendentemente dall'esperienza, nulla vi è che mi obblighi a una conclusione di quel genere: e, anche dopo aver avuto l'esperienza di molti fatti che si sono ripetuti nello stesso modo, non v'è alcun argomento di ragione che mi determini a supporre che ancora l'effetto sarà conforme all'esperienza passata. Le potenze per le quali i corpi agiscono ci sono assolutamente ignote. Noi percepiamo unicamente le loro qualità sensibili: ma quale ragione abbiamo di pensare che le stesse potenze saranno sempre unite alle stesse qualità sensibili?

Non è dunque la ragione che guida la nostra vita, è l'abitudine: questa soltanto muove il pensiero, in tutte le circostanze, a supporre che il domani sarà conforme all'oggi. Per quanto sembri facilissimo superare questo punto, la ragione non vi riuscirà mai in eterno.

Ecco dunque una ben curiosa scoperta! Ma essa ci conduce ad altre ancor più curiose... Quando io veggo una biglia in movimento verso un'altra, il mio pensiero è indotto subito dall'abitudine verso il solito risultato, e anticipa la vista concependo la seconda biglia in moto. Ma è tutto qui? Io, non

fo altro che *concepire* il movimento della seconda palla? Nò: io, inoltre, *credo* che questa si muoverà. Che cos'è allora questa *credenza?* E in che differisce dal semplice *concepire* una cosa? Ecco un secondo problema sul quale i filosofi non si sono fermati.

Una dimostrazione logica, quando mi convince della verità d'una proposizione, non soltanto mi fa concepire questa proposizione, ma mi fa anche prender coscienza che il contrario non è più concepibile: ciò di cui si dimostra la falsità implica contraddizione, e ciò che implica contraddizione non è concepibile. Ma se si tratta invece di argomenti riguardanti qualsiasi questione di fatto, per quanto forti sian le prove fornite dall'esperienza, io posso sempre concepire il contrario, anche se non sempre lo possa credere. La credenza stabilisce dunque una diversità fra concetti cui diamo il nostro assenso e concetti cui non lo diamo.

Per spiegare questa diversità non ci son che due ipotesi. Si potrebbe dire che la credenza aggiunge qualche nuova idea a quelle che potremmo concepire senza dar loro il nostro assenso; ma questa ipotesi è falsa. Infatti, prima di tutto, non mi potete mostrare questa idea aggiunta. Quando noi semplicemente concepiamo un oggetto, lo concepiamo in ogni sua parte; lo concepiamo proprio come sarebbe se esistesse, anche se non crediamo che esista. La nostra credenza in lui non ci rivelerebbe alcuna sua nuova qualità: possiamo rappresentarci intieramente un oggetto con l'immaginazione, e non credervi; possiamo, in certo senso, porcelo sotto gli occhi, in ogni sua circostanza di tempo e di luogo. L'oggetto è quello stesso, concepito come sarebbe se esistesse, e quando crediamo che esiste, non lo aumentiamo in nulla conoscitivamente.

In secondo luogo, il pensiero può sempre congiungere insieme tutte le idee che non si contraddicano; per cui, se la credenza consistesse in una certa idea che si unisce al semplice concetto di una cosa, potremmo sempre aggiungere questa idea e credere qualunque cosa siamo capaci di concepire.

Adunque, poiché la credenza implica un concetto e tuttavia è qualcosa di più; e poiché, d'altra parte, non aggiunge alcun'idea nuova a questo concetto, ne risulta, che si tratta di due diverse *maniere* di concepire un oggetto: la credenza è quella cosa che si distingue per il *sentimento*, e che non dipende dal nostro volere come fan tutte le idee. Il mio pensiero, per opera dell'abitudine, fa un salto, da quell'oggetto visibile che è una biglia in moto verso un'altra, all'effetto abituale ch'è il movimento della seconda biglia. Dunque, non si limita a concepire questo movimento: *sente* in questo concetto qualcosa che differisce da un puro sogno dell'immaginazione. La presenza di questo oggetto visibile e la costante unione col suo particolare effetto, rendon l'idea diversa per il nostro sentimento da quelle altre idee inconsistenti che sorgono nello spirito liberamente.

Questa conclusione sembrerà alquanto strana, ma vi siamo condotti da una catena di proposizioni che non lascian adito a dubbi di sorta. Per agevolarne il ricordo, le riassumo brevemente. Ogni fatto può esser provato soltanto con la sua causa o col suo effetto. Nessuna cosa può esser conosciuta come causa di un'altra, se non per esperienza. Noi però non possiamo dare alcuna ragione che giustifichi l'estendere al futuro la nostra esperienza passata; quando pensiamo che un effetto debba risultare dalla sua consueta causa, vi siamo indotti soltanto dall'abitudine: tuttavia,

mentre lo concepiamo, crediamo nel contempo che questo effetto ne risulterà. Questa credenza non aggiunge nuove idee al concetto; essa unicamente modifica la maniera di concepire e costituisce una diversità del sentimento. Di conseguenza, in ogni questione di fatto, la credenza nasce soltanto dalla consuetudine, e consiste in un'idea concepita in un modo particolare.

Qui il nostro autore imprende a spiegare questo modo, o sentimento, che rende la credenza diversa da un concetto irreale. Egli mostra di capire, che non è possibile definire in parole questo sentimento, di cui ciascuno non può aver coscienza che internamente. Ora egli parla di concetto più *forte*, ora di concetto più *vivo*, o più animato, o più *stabile*, o infine più *intenso*. Invero, con qualunque nome si chiami quel sentimento che costituisce la credenza, il nostro autore trova evidente che esso agisce più potentemente sullo spirito che una finzione o un semplice concepire; ed egli lo prova con l'influenza che esercita sulle passioni e su l'immaginazione, le quali vengon eccitate soltanto dal reale, o da ciò ch'è creduto tale. La poesia, a malgrado dell'arte, non potrà mai generare una passione come quelle della vita reale, perché è mancante nella concezione prima de' suoi oggetti, che non posson essere sentiti nel modo stesso di quelli che s'impongono alle nostre credenze e opinioni.

Quando il nostro autore si lusinga d'aver provato a sufficienza che le idee stimate reali differiscon dalle altre nel sentimento che le accompagna, e che questo sentimento è più solido e più vivace di qualunque concetto, egli passa a cercar di spiegare la ragione di questo sentimento vivace con l'analogia rispetto ad altre attività dello spirito. Il suo modo di ragionare sembra alquanto strano, ma sa-

rebbe difficile qui farlo intendere o almeno renderlo plausibile al lettore, senza entrare in una serie di particolari che sorpassano i limiti ch'io mi son imposto.

Ho dovuto parimenti omettere molti argomenti da lui esposti, per provare che la credenza non è altro che un particolar sentimento (*feeling*). Ne ricorderò uno solo. La nostra passata esperienza non è mica sempre uniforme: ad una causa, ora tien dietro un certo effetto, ora un certo altro; e in questo caso, noi crediamo sempre che accadrà ciò che accade più comunemente. Veggo la palla del biliardo in moto verso un'altra; non posso distinguere se essa rotola intorno al proprio asse, o se è stata colpita in modo da scivolare sul panno del tavolo. So che, nel primo caso, non si fermerà dopo l'urto, mentre nel secondo caso può restar lì ferma. Il primo è il caso più ovvio, ed è quindi su questo effetto che io pongo le mie previsioni. Ma io ho presente anche l'altro effetto: lo concepisco come possibile ed in relazione con la possibilità della causa. Se la prima previsione non differisse dalla seconda nel sentimento, avrebbero l'identico valore.

In tutta questa serie di argomenti, ci siamo limitati al rapporto di causa ed effetto, quale si mostra riguardo ai movimenti e alle azioni materiali; ma lo stesso ragionamento si estende agli atti spirituali. Si consideri l'influenza del volere in quanto muove il nostro corpo e regola il nostro deliberare, e anche qui si potrà sicuramente sostenere, che noi non possiamo mai predire l'effetto sulla sola presenza della causa indipendentemente dall'esperienza. E anche dopo aver sperimentato questi effetti, è soltanto la consuetudine e non la ragione quella che ci determina a fare di questa esperienza la legge di nuovi giudizi. Quando si ripresenta la

causa, il pensiero, per forza di abitudine, entra subito nel concetto e nella credenza del solito effetto. Questa credenza non è il concetto: benché non gli aggiunga alcuna nuova idea, fa però in modo che soltanto lo si senta diversamente, e lo rende più forte e vivace.

Esaurito questo punto essenziale che riguarda la natura dell'inferenza di causa ed effetto, il nostro autore ritorna da capo per esaminare di nuovo l'idea stessa di quel rapporto. Quando consideravamo il movimento che l'una biglia comunica all'altra, non vi abbiamo potuto scoprire altri caratteri che la contiguità, la priorità della causa e la unione costante dei due fatti. Ma, oltre queste circostanze, si suppone da tutti che vi sia un nesso necessario che lega l'effetto alla causa, e che la causa possegga qualcosa, che chiamiamo *potenza*, o *forza*, o *energia*. La questione ora è di sapere quale idea corrisponde a queste parole.

Se tutte le nostre idee, o pensieri, derivano dalle impressioni, bisogna che quella potenza si palesi, o ai nostri sensi, o al nostro sentimento interno. Ma è tanto vero, che nessuna potenza, nei movimenti fisici, si rivela ai nostri sensi, che i Cartesiani non si peritarono di sostenere, che la materia è del tutto sprovvista d'energia e che tutte le sue azioni sono effetto dell'unica energia dell'Essere supremo. Ma la questione ritorna: quale idea abbiamo noi dell'energia o della potenza, anche trasferita all'Ente supremo? Tutte le nostre idee sulla divinità (almeno per chi non ammette le idee innate) sono composte soltanto di quelle idee che ci formiamo riflettendo sulle attività del nostro proprio spirito. Ora, il nostro spirito non ci fornisce la nozione d'energia, più che non lo faccia la materia! Se infatti consideriamo il nostro volere, ossia la volizione *a priori*, astraendo dall'esperienza, non do-

vremmo mai riuscire a inferirne un qualsiasi effetto. E se invece ricorriamo all'esperienza, questa ci mostra ancora dei fatti contigui, successivi e costantemente uniti, e nulla più. Per cui, tirando le somme, o noi non possediamo affatto l'idea di forza o di energia, e questi sono termini senza significato; o non posson significare altro che una certa spinta del pensiero, acquisita con l'abitudine, a passare dalla solita causa al solito effetto.

Ma coloro che volessero su ciò raggiungere una completa intelligenza, si dovran rivolgere al testo. Per me, sarei pago se fossi riuscito a far comprendere al mondo dei dotti, che in tal questione c'è un problema, e chi pretenda di risolverlo ci dovrà dire qualcosa di molto nuovo e straordinario, qualcosa d'altrettanto nuovo quanto nuovo è il problema stesso.

Da quanto è stato detto il lettore non tarderà a capire, che la filosofia contenuta in questo libro è molto scettica, e che mira a renderci consapevoli delle imperfezioni e degli angusti limiti dell'umano intelletto. La ragione è ridotta quasi tutta a esperienza; e la spiegazione della credenza che accompagna l'esperienza, la fa consister tutta quanta in un sentimento particolare, o nella vivacità d'un pensiero dovuta all'abitudine. E poi, non basta: quando noi crediamo che un fatto abbia un'esistenza *esterna*, e supponiamo che un oggetto esiste non appena ha cessato d'esser percepito, anche questa credenza non è che un sentimento dello stesso genere. Il nostro autore insiste su parecchie altre istanze scettiche, e infine conclude, che noi prestiamo fede alle nostre facoltà e adoperiamo la nostra ragione sol perché non possiamo inibircelo. La filosofia ci ridurrebbe a un completo pirronismo, se la natura non la vincesse.

E terminerò con la logica di questo autore, espo-

nendo due opinioni che appaiono sue personali, come del resto la maggior parte delle sue opinioni. Egli afferma che l'anima, in quanto la possiamo concepire, non è che un sistema o una serie di percezioni differenti, come caldo e freddo, amore e ira, sensazioni e riflessioni, che si uniscon fra loro, ma non presentano affatto un tutto semplice e identico. Cartesio sosteneva, che l'essenza dello spirito è il pensiero: non il tale o tal altro pensiero, ma il pensiero in generale. Ecco un'idea assolutamente inintelligibile, giacché ogni esistenza è sempre particolare. Anche lo spirito sarà dunque composto dalle diverse percezioni particolari: esse lo *compongono*, dico, e non dico gli *appartengono*. Lo spirito non è una sostanza alla quale le percezioni sarebber inerenti: nozione altrettanto inintelligibile della teoria cartesiana, secondo cui il pensiero (o percezione in generale) sarebbe l'essenza dello spirito. Noi non abbiamo nessuna idea di nessuna sostanza, perché non abbiamo idea che non derivi da qualche impressione, e non abbiamo impressioni di sostanze, né materiali né spirituali. Non conoscendo altro che qualità e percezioni particolari, come la nostra idea d'un corpo, per es. d'una pèsca, è soltanto l'idea di certe qualità particolari (gusto, colore, figura, grandezza, consistenza, ecc.), così la nostra idea di uno spirito è soltanto l'idea di particolari percezioni, senza la minima nozione di tutto quanto vien detto sostanza, né semplice né composta.

La seconda istanza che volevo notare riguarda la geometria. Il nostro autore, siccome nega la divisibilità dello spazio all'infinito, è impegnato a confutare gli argomenti a favore introdotti dai matematici, che del resto sono i soli che abbian peso. Egli contesta che la geometria sia una scienza esatta al punto da permettere conclusioni di tanta sot-

tigliezza, quanta ne richiederebbe il calcolo infinitesimale. I suoi argomenti son riducibili ai seguenti. Tutta la geometria è fondata sulle nozioni di eguale e diseguale; pertanto, la scienza sarà in se stessa molto o poco esatta secondo che si abbia o no una regola esatta per misurare questo rapporto di uguaglianza. Ora vi ha una regola esatta del rapporto di uguaglianza se supponiamo che la quantità spaziale sia composta di punti indivisibili. Due segmenti sono uguali quando le somme dei punti che li compongono sono uguali e quando ogni punto dell'uno corrisponde a un punto dell'altro. Ma se questa regola è esatta, non serve a niente, perché noi non potremo mai calcolare i punti d'un segmento qualunque. Inoltre, si basa sull'ipotesi della divisibilità finita e per conseguenza non potrà mai servire di argomento contro di questa.

Se poi rifiutiamo questa regola su l'eguaglianza, non ce ne rimane altra che possa in nessun modo garantire l'esattezza. So che di solito se ne usano due: 1) Date due linee ancora indefinite (per es. di oltre una yarda), esse si diranno uguali se contengono un egual numero di volte una misura inferiore qualunque (per es. un pollice). Ma è un circolo vizioso, perché la quantità che chiamiamo un pollice in una delle linee è già supposta *uguale* a quella che chiamiamo un pollice nell'altra; allora ritorna la questione, trattandosi di sapere con che criterio giudichiamo uguali queste lunghezze, o, in altre parole, che cosa intendiamo dicendo che sono uguali. E se prendiamo delle misure ancor più piccole, continueremo all'infinito: non è dunque questa una regola per giudicare l'eguaglianza. 2) La maggior parte dei filosofi, se si chiede loro che cosa intendono per uguale, rispondono che è un termine indefinibile, e che basta metter a noi di-

nanzi due oggetti uguali (per es., due diametri d'un cerchio) per comprenderne il senso. Ma questo significa prendere l'astratta figura degli oggetti come la regola per misurarne il rapporto, e farne i nostri sensi e la nostra immaginazione giudici supremi. Però, un simile criterio non si potrà mai applicare con esattezza né potrà mai fornire alcuna conclusione in disaccordo coi sensi e con le immagini. Lascio decidere al mondo della scienza se queste obiezioni sian valide o no; sarebbe certamente augurabile che si trovasse la via per riconciliare la scienza col senso comune, il quale, in ciò che concerne la questione della divisibilità all'infinito, si trova in pieno e non piacevole conflitto.

È giunto il tempo di passare al secondo volume dell'opera, il quale tratta delle *Passioni*, e di farne cenno. Rispetto al primo riesce di più facile comprensione, quantunque non vi manchino opinioni ugualmente del tutto originali e nuove. L'autore incomincia a parlare dell'*orgoglio* e della *modestia*, notando la quantità degli oggetti capaci di eccitare tali sentimenti e l'apparente loro eterogeneità. L'orgoglio, o stima di sé, può nascere, o da qualità subiettive (spirito, buon senso, sapere, coraggio, onestà), o da qualità del corpo (bellezza, forza, agilità, avvenenza, disposizione alla danza, all'equitazione, alla scherma), o da fortunate condizioni esterne (paese, famiglia, figli, relazioni sociali, ricchezza, palazzi e parchi, cani, abiti sfarzosi). Quindi si dà alla ricerca del carattere comune nel quale tutte queste cose coincidono e per cui agiscono sui sentimenti. La teoria si estende, allo stesso modo, all'amore e all'odio, e agli altri affetti. Ma per quanto interessanti, sono questioni che han bisogno di un lungo sviluppo per rendersi comprensibili, e qui le dobbiam tralasciare.

Per il lettore sarà forse più agevole cogliere ciò che il nostro autore dice intorno al *libero arbitrio*. Egli aveva già posti i fondamenti della sua teoria trattando del rapporto di causa ed effetto, come ho riferito di sopra. « Si riconosce universalmente che le azioni dei corpi fisici sono determinate per necessità, e che, quando si trasmettono il movimento, o si attraggono a vicenda e aderiscono gli uni agli altri, non vi è la minima traccia di indifferenza o libertà... Di conseguenza, tutto ciò che sotto tale aspetto si comporta come la materia, deve riconoscersi necessitato. Per sapere se questo sia anche il caso delle attività dello spirito, bisognava esaminare la materia, scrutare su che si fondi l'idea che v'è determinismo nelle sue operazioni, e perché noi concludiamo che un corpo o un'azione è la causa infallibile d'un altro corpo o azione.

« Si è però già fatto notare, che non si dà mai caso, per quanto semplice, in cui si possa scoprire, coi sensi o colla ragione, questo nesso profondo degli oggetti fra loro, e che non riusciamo giammai a penetrare così intimamente nell'essenza e nella struttura dei corpi, da percepire il principio della loro reciproca influenza. L'esser costantemente uniti la causa e l'effetto, ecco tutto ciò di cui abbiam conoscenza, e la necessità è il frutto di questa unione costante, quando il pensiero si sente obbligato a passare da un oggetto a quello che solitamente lo accompagna, ed a inferire l'esistenza dell'uno da quella dell'altro. Ci son dunque due punti che dobbiamo fissare come essenziali perché apparisca la necessità, e cioè la costanza dell'unione e l'inferenza del pensiero: dove troviamo queste, siamo costretti a riconoscere una necessità ».

Orbene, (anche nel campo morale) è ben evidente che certe azioni vanno costantemente unite a certi motivi. Se tutte le azioni non sono costantemente

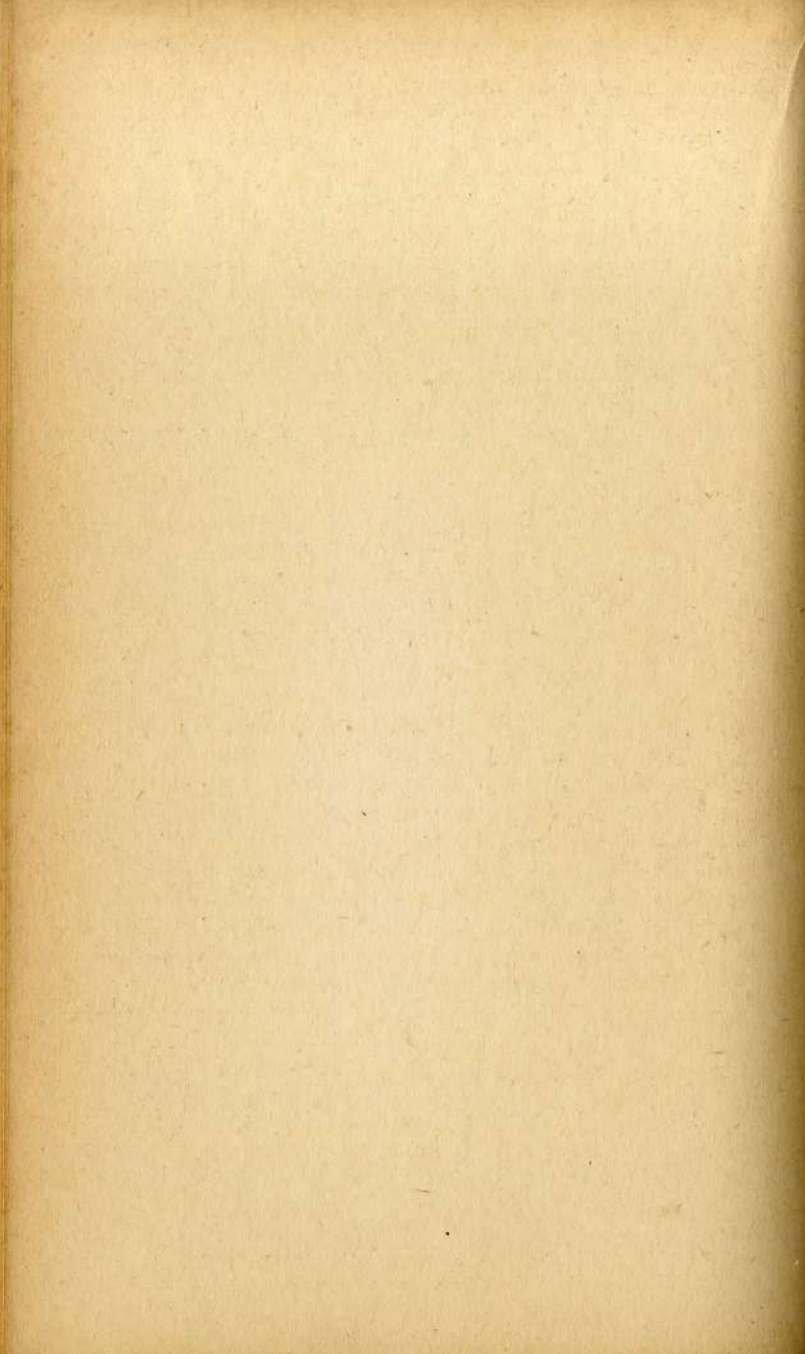
unite ciascuna ad un proprio motivo, questa incertezza non è maggiore di quella osservabile ogni giorno nei rapporti materiali, dove spesso, in quanto le cause si mescolano e più effetti sono possibili, questi effetti appaion variabili e dubbi. Trenta grani d'oppio uccideranno un uomo che non sia assuefatto al veleno, mentre che trenta grani di rabarbaro non sempre lo purgheranno. Del pari, il timore della morte farà sempre deviare chiunque venti passi dalla sua strada, mentre che non sempre gli farebbe commettere una cattiva azione.

Ora, come vi è spesso unione costante fra le azioni volontarie e i loro motivi, così l'inferenza dagli uni alle altre sarà spesso altrettanto certa quanto qualsiasi inferenza sui corpi fisici, e, come sempre, proporzionale alla costanza dell'unione. Su ciò si fonda ogni nostra fede nelle testimonianze, ogni nostra confidenza nella storia, e anche tante credenze morali d'ogni genere: dunque, su per giù, tutta la condotta della vita.

Il nostro autore sostiene che questa critica pone in una nuova luce tutta la controversia sulla libertà del volere, perché parte da una nuova definizione del determinismo causale. In effetti, i più zelanti patrocinatori del libero arbitrio saranno pur costretti ad ammettere quel legame abituale e la corrispondente inferenza riguardo alle azioni umane, e contesteranno soltanto che si tratti di un determinismo assoluto. Allora, però, dovranno dimostrare che la nostra credenza sul rapporto attivo fra i corpi materiali non è proprio identica, e ciò è impossibile, se è giusta la precedente argomentazione.

In questo libro si sente, da capo a fondo, la nobile pretesa di portare nuove scoperte nel campo filosofico; ma se una cosa può meritare all'autore il titolo glorioso d'*innovatore*, questa è l'aver applicato il principio dell'associazione delle idee, che entra

quasi in tutta la sua critica. La nostra forza d'immaginazione domina assai le nostre idee, e per quanto queste sian diverse fra loro, essa sempre le può separare, unire e combinare in mille modi d'immaginare. Ma, non ostante l'impero dell'immaginazione, fra certe idee c'è un intimo legame, una segreta attrazione, che obbliga il pensiero a riunirle insieme con maggior frequenza, sì che l'una, non appena è presente, pòrta seco l'altra. Di qui nasce, conversando, il richiamo d'uno in altro argomento; di qui, i passaggi dello stile scritto; di qui, inoltre, quel filo del discorso, o catena di pensieri, che l'uomo spontaneamente segue anche nella *rêverie* più inconsistente.

Questi principii associativi si riducono a tre: *somiglianza* (un ritratto ci fa naturalmente pensare al modello), *contiguità* (se si parla di S. Pietro, l'idea di Roma si presenta naturalmente), *causalità* (se pensiamo al figlio, siamo disposti a portare la nostra attenzione sul padre). Si capisce subito quanto debbano estendersi le conseguenze di questi principii, applicati alla scienza della natura umana: basta osservare che, per quanto il pensiero voli, son quelli i soli legami che riuniscono insieme le parti dell'universo e che ci mettono in rapporto con ogni altra persona od oggetto a noi esterno. Giacché, se è vero che le cose, qualunque sia la loro realtà in sé, agiscono sui nostri sentimenti soltanto per il tramite delle idee; e se è vero che i soli legami fra le idee sono quei principii associativi, essi veramente sono *per noi* il cemento dell'universo intiero, e tutte le attività dello spirito ne debbon dipendere in larghissima misura.

LA CRITICA DELL'ESPERIENZA
(dalla *Ricerca su l'Intelletto umano*)

I

(Introduzione)

DIFFERENTI SPECIE DI FILOSOFIA
(Sezione I dell'Opera)

1. *La filosofia pratica e oratoria.*

La filosofia morale, ossia la scienza dell'uomo, può venir trattata in due diverse maniere, ciascuna delle quali presenta i suoi particolari vantaggi e può contribuire a interessare, istruire ed educare l'umanità. Gli uni si rivolgono all'uomo in quanto vive per l'azione e opera sotto gli stimoli del senso e del sentimento, cercando o fuggendo questo o quell'oggetto secondo il valore pratico che gli sembrano avere e l'aspetto in cui gli si presentano. E siccome la cosa di maggior valore, a parere di tutti, è la virtù, i filosofi di questa prima specie la dipingono coi più amabili colori, servendosi di tutti i mezzi dello stile poetico dell'eloquenza, e trattano il loro soggetto in modo facile e incontrante e tale da

riuscir piacevolissimo per l'immaginazione e stringente nel muovere gli affetti. Costoro scelgono i casi più toccanti e le prove prese dalla vita stessa; sanno mettere in opportuno contrasto i caratteri opposti, e, allettandoci con la prospettiva di gloria e di felicità a seguire il sentiero della virtù, vi dirigono i nostri passi coi più sani precetti e i più begli esempi. Così ci fan sentire la differenza fra il vizio e la virtù, suscitano e regolano i nostri sentimenti, e se riescono a piegare i nostri cuori all'amore della probità e del vero onore, stiman d'aver raggiunto in pieno il fine delle loro fatiche.

2. *La filosofia teoretica e critica.*

La seconda categoria di filosofi considera invece l'uomo, piuttosto che come essere pratico, dal lato della ragione, e si studia di formare la sua intelligenza più che di educarne il costume. Per questi filosofi, la natura umana è un oggetto di conoscenza teoretica, ed essi la scrutano con metodo rigoroso, col criterio di scoprire quali principii regolino la stessa nostra attività conoscitiva, o eccitino i nostri sentimenti, e ci facciano approvare o biasimare questo o quell'oggetto, azione o comportamento particolare. Essi muovono rimprovero a tutta la cultura di non aver ancora filosoficamente stabilito con sicurezza una fondazione della morale, del ragionamento e della critica, per cui si deve sempre parlare di vero e di falso, di virtù e di vizio, di bello e di brutto, senza poter determinare la sorgente di queste distinzioni. Essi si cimentano in questa difficile impresa e nessuna difficoltà li distoglie; anzi, procedendo dai casi particolari ai principii generali, spingono la ricerca verso principii ancor più universali, e non son soddisfatti finché non raggiungono quei

principii originarii che, rispetto a ogni sapere, devono porre limite a ogni desiderio di umana conoscenza. Quantunque le loro speculazioni appariscano astratte e perfino non intelligibili al lettore comune, questi filosofi pensano di poter aspirare all'approvazione degli studiosi e dei saggi, sentendosi compensati a sufficienza del lavoro di tutta la loro vita se riescono a scoprire qualche verità nascosta che possa arricchire la cultura dei posteri.

3. *Confronto fra i due metodi.*

È certo che la maggioranza degli uomini preferirà sempre la filosofia facile ed ovvia a quella profonda e astraente, e molti la raccomanderanno, non soltanto perché più piacevole, ma come più utile dell'altra. La prima penetra di più nella vita comune; educa il cuore e gli affetti; e, toccando quei principii che muovono all'azione, riforma la condotta degli uomini avvicinandoli a quel modello di perfezione ch'essa descrive. Al contrario, la filosofia astraente, essendo fondata sopra un metodo di pensiero che non può riguardare gli affari della vita pratica, appare vana non appena il filosofo dalle sue oscurità ritorna alla luce del giorno, e i suoi principii non posson mantenere influenza alcuna sopra la condotta e il comportamento: la sensibilità del nostro cuore, l'agitazione delle nostre passioni, la veemenza dei nostri affetti mandano in fumo tutte le sue conclusioni e riducono il profondo pensatore a un semplice uomo qualunque. Dobbiamo anche confessare, che la fama più duratura, e del resto più legittima, è retaggio della filosofia facile, mentre che i ragionatori in astratto sembra che finora non abbiano goduto che di momentanea reputazione, frutto del capriccio o dell'ignoranza del

loro tempo, senza riuscire a conservare la loro celebrità presso il giudizio più freddo dei posteri. Troppo facile, infatti, per un filosofo profondo commettere un errore ne' suoi sottili ragionamenti, che necessariamente, spinto alle ultime conseguenze, ne genera altri, ch'egli non rifiuta anche se d'apparenza insolita e in contrasto con l'opinione comune. Invece un filosofo che si propone soltanto di rappresentare in colori più belli e più attraenti ciò che tutti pensano, se per combinazione cade in uno sbaglio, si ferma, perché appellandosi ancora al senso comune ed ai sentimenti naturali dell'animo, si rimette subito sul dritto cammino, ben assicurato contro i pericoli del miraggio. La fama di Cicerone è ancor fiorente mentre è del tutto spenta quella di Aristotele.

4. *Filosofia e vita.*

Il puro filosofo è un tipo comunemente poco accetto al mondo, perché si pensa che non porti alcun contributo né al bene né al piacere degli altri: egli vive infatti segregato dai rapporti con gli uomini, avvolto in principii e nozioni ugualmente remoti dalla lor comprensione. Però, d'altro canto, il puro ignorante è ancor più disprezzato; in un tempo e in un paese dove fioriscono le scienze, nulla è stimato segno più sicuro di una natura opaca quanto l'esser intieramente privo d'ogni gusto per quelle nobili occupazioni. Il tipo più perfetto è ritenuto quello di mezzo, che possegga egual talento e gusto nei libri come nella società e negli affari; che nella conversazione conservi quella finezza ed eleganza derivanti dalle belle lettere, e negli affari quella probità e diligenza che sono il risultato naturale d'una filosofia ben intesa. Se intendiamo coltivare e

diffondere un tal genere d'uomo compiuto, nulla può riuscir più utile degli scritti di facile stile e andamento, che non trasportino fuori della vita, non esigano profonda applicazione e solitudine per esser compresi, e restituiscano lo studioso al consesso umano pieno di nobili sentimenti e di saggi precetti applicabili in ogni bisogno della vita. Questi scritti rendono amabile la virtù, gradevole la scienza, istruttiva la compagnia e colma la solitudine.

L'uomo è un essere ragionevole e, come tale, trova nella scienza il cibo adatto a nutrirsi; ma i confini della conoscenza umana son così limitati, che da questo lato si possono sperare ben poche soddisfazioni sia per l'estensione come per la sicurezza di tali conquiste. L'uomo è un essere socievole non meno che ragionevole, ma non sempre può godere di compagnie liete e simpatiche o continuare a divertircisi. L'uomo è infine un essere pratico, e, per questa sua tendenza, come per le varie necessità della vita, deve dedicarsi agli affari e agli uffici; ma il cervello vuole il suo riposo e non può sopportare di continuo il peso delle cure e del lavoro. Sembra dunque che la natura ci abbia suggerito un genere di vita misto come il più confacente alla razza umana, e segretamente ci ammonisca di non lasciare che alcuna di queste inclinazioni ci assorba troppo al punto di renderci incapaci di altre occupazioni e interessi. Indulgete, essa dice, alla vostra passione per il sapere, ma fate che la vostra scienza sia umana e tale che possa restare in contatto stretto con l'azione e con la società. Io ti proibisco le ricerche di pensiero profondo ed astruso, e punirò severamente le tue pretese scoperte col dubbio melanconico ch'esse portan seco, con l'eterna incertezza in cui t'avvolgeranno, e con la gelida accoglienza che incontreranno quando le comunicherai! Sii un filosofo, ma, nella tua filosofia, resta sempre un uomo.

5. *Difesa della metafisica.*

Se i più si contentassero di preferire la filosofia facile a quella profonda e astratta, senza gettare alcun biasimo o disprezzo su quest'ultima, sarebbe forse il caso di accondiscendere a questa opinione generale, e lasciare ciascuno al piacere incontrastato del suo gusto e del suo sentimento. Ma siccome spesso si spinge l'argomento più oltre, fino a rigettare assolutamente ogni argomentazione profonda, quella cioè che si suol chiamare « metafisica », siamo tenuti a passare anche noi alle considerazioni che si posson ragionevolmente addurre in sua difesa. E incominciamo con l'osservare, che la filosofia rigorosa e pura presenta intanto un notevole vantaggio, perché si pone a fondamento di quella facile e umana: la quale, senza di essa, non può mai giungere a un sufficiente grado di esattezza riguardo alle proprie opinioni, precetti e ragioni. La letteratura tutta quanta non è altro che rappresentazione della vita umana nelle sue varie attitudini e situazioni, e, secondo la qualità dell'oggetto che ci pone innanzi, c'ispira sentimenti diversi di lode o biasimo, di ammirazione o scherno. Ma un artista sarebbe ancor più preparato per riuscire in questa impresa, quando possedesse, oltre che gusto delicato e viva intuizione, una perfetta conoscenza teoretica dei congegni dell'anima, delle operazioni intellettive, dei moti delle passioni e delle varietà di sentire per cui si distingue il bene dal male. Per quanto possa apparir faticosa questa ricerca ed analisi, essa è fin a un certo punto necessaria a chi vuol descrivere efficacemente le apparenze visibili ed esterne della vita e del costume. L'anatomico presenta all'occhio i più spiacevoli e ripugnanti oggetti, ma la sua scienza torna poi utile al pittore per disegnare, magari, Venere od Elena.

Mentre quest'ultimo impiega i colori più ricchi della sua tavolozza, e dà alle sue figure l'aspetto più grazioso e attraente, deve però star sempre attento alla struttura organica del corpo umano, al collocamento dei muscoli, all'architettura dello scheletro e alla forma e funzione di ogni parte od organo. L'esattezza è per lo meno utile alla bellezza, come il ragionar giusto al sentire delicato. Sarebbe vano esaltare l'uno mentre si disprezza l'altro.

Possiamo ancora osservare, che in ogni arte o professione, comprese quelle che più concernono la vita pratica, la profondità di spirito, comunque acquisita, le porta più vicino alla perfezione e al tempo stesso le rende più utili agli interessi sociali. E per quanto un filosofo viva lontano dagli affari, il genio della filosofia, se molti lo coltivano con amore, deve a poco a poco diffondersi ugualmente a traverso tutta la società, offrendo una simile rettificazione a ogni arte od ufficio. L'uomo politico acquisterà maggior preveggenza e finezza nel dividere e bilanciare le influenze; l'avvocato miglior metodo e modi di ragionare più penetranti; e il generale una disciplina più regolare e una maggior cautela nel progettare i suoi piani d'operazione. La stabilità stessa dei governi d'oggi rispetto agli antichi è migliore e continuerà ugualmente a migliorare di pari passo col rigore della filosofia moderna. Ma anche se non vi fosse altro vantaggio da cavare da questi studi oltre l'appagamento d'una innocente curiosità, anche questo non sarebbe da disprezzare: è un'aggiunta ai pochi piaceri puri e sicuri concessi agli uomini. Dolcissimo e ben inoffensivo è il sentiero che conduce ai viali della scienza e del sapere; e chiunque riesce a togliere qualche ostacolo su questa via, o ad aprirci nuovi orizzonti, deve in ciò essere stimato un benefattore dell'umanità. E quantunque tali studii possano apparire penosamente la-

boriosi, è di certe menti come di certi corpi che, dotati di vigorosa e fiorente salute, han bisogno di duramente esercitarsi e traggon piacere da ciò che alla maggioranza sembrerebbe orribilmente faticoso. L'oscurità, è vero, non piace alla mente come non piace all'occhio; ma trarre luce dall'oscurità a costo di qualsiasi fatica non può essere che deliziosa gioia.

6. *Vera e falsa filosofia.*

Ma a questa oscurità della filosofia profonda e pura non si obietta soltanto d'essere una penosa fatica, ma d'esser anche sorgente d'inevitabili dubbi ed errori. Qui sta, senza dubbio, l'obiezione più giusta e plausibile contro quella non piccola parte della metafisica, che non è vera scienza, ma dipende o dai vani sforzi della presunzione di chi vuol penetrare in soggetti del tutto inaccessibili all'intelletto, o dalle elucubrazioni di credenze volgari che, incapaci a resistere sul campo della retta ragione, ammucchiano rovi ingombranti per nascondere e difendere la loro debolezza. Questi contrabbandieri, cacciati dai luoghi aperti, si rifugiano nella foresta, stando in agguato per irrompere nelle vie del pensiero lasciate senza presidio ed opprimerle con paure e pregiudizi di tipo religioso. Il più robusto antagonista, se un solo istante cessa di stare in guardia, soccombe; e molti, deboli o folli, apron le porte ai nemici accogliendoli volentieri con sommessa riverenza quasi sovrani legittimi.

Ma è questa una ragione sufficiente perché i filosofi abbandonino le loro ricerche e lascino la superstizione sempre in possesso del suo nascondiglio? Non è meglio concludere in senso opposto e capire

ch'è necessario portare la guerra nel più segreto ricovero del nemico? Inutile sperare che gli uomini per i frequenti disinganni, finiscano con l'abbandonare da sé le scienze fatte di fumo e scoprano il vero dominio della ragione: ma, se sta il fatto che molti trovano un interesse troppo sentito nel ripetere in perpetuo tali luoghi comuni, aggiungo che non sarebbe nemmen ragionevole disperare del tutto quando si tratta di scienza, poiché, anche se i primi tentativi han potuto dare degli insuccessi, c'è sempre luogo a sperare che l'attività, la buona fortuna o una sagacia che si perfezioni con le generazioni successive possan giungere a scoperte ignote alle età precedenti. Ogni genio ardimentoso si slancerà sempre verso l'arduo premio, piuttosto stimolato che scoraggiato dagli insuccessi dei predecessori, perché avrà speranza che la gloria di portare al termine una così aspra avventura sarà riservata a lui solo.

L'unico metodo di liberare il sapere una buona volta da simili astruserie, è questo: istituire una seria ricerca riflettente la natura stessa della umana conoscenza, e per mezzo d'una rigorosa analisi de' suoi poteri e della sua attività dimostrare come essa non sia minimamente idonea agli argomenti della metafisica astrusa. Dobbiamo affrontare questa fatica per procedere poi sempre con comodo; e dobbiamo coltivare con cura la vera metafisica per distruggere quella spuria e adulterata. La pigrizia, che difende gli uni dalla filosofia ingannevole, in altri è controbilanciata dalla curiosità; e la disperazione che la vince in certi momenti, può lasciar poi campo ad ardenti speranze ed attese. Un ragionare preciso e giusto è il grande rimedio universale fatto per tutti gli uomini e per tutte le tendenze, ed è il solo capace di abbattere quella filosofia astrusa e quella

terminologia metafisica che, infuse di superstizioni popolari, le rendono in certo senso impenetrabili alla ragione che non si dia la pena di criticarle, e prendon l'aspetto di scienza e di sapienza.

7. *I vantaggi del metodo psicologico.*

Oltre il detto vantaggio di respingere, dietro ponderata ricerca, la parte più dubbia e antipatica della cultura, da un accurato esame psicologico dei poteri e delle facoltà umane risultano anche molti vantaggi positivi. Riguardo alle attività spirituali bisogna tener conto che, per quanto ci siano presenti nel modo più intimo, pure, ogni volta che ne facciamo oggetto di riflessione, sembra che si avvolgano di oscurità, e l'occhio non riesce a trovare agevolmente quelle linee di confine che le separano distinguendole fra loro. Si tratta di fatti troppo fluidi per rimanere a lungo nello stesso aspetto e situazione, e bisogna coglierli nell'attimo, mediante un'intuizione superiore che si ha da natura e che l'abitudine della riflessione perfeziona. Perciò, soltanto il conoscere le diverse operazioni mentali, separarle le une dalle altre, classificarle per capi e correggere tutto quell'apparente disordine in cui stanno involte, quando fan da oggetto della ricerca riflessa, diviene una parte della scienza tutt'altro che trascurabile. Questo cómpito di ordinare e distinguere ha poco merito quando viene attuato rispetto a corpi esterni, agli oggetti cioè dei sensi; ma aumenta di valore quando è diretto alle operazioni mentali in proporzione alla difficoltà e fatica che incontriamo nell'assolverlo. E se noi non possiamo andare molto più in là di questa geografia mentale, o disegno delle parti e poteri distinti dello

spirito, è pure una soddisfazione giungere fin qui; e quanto più agevole può apparire questa scienza (ma non lo è affatto!), tanto più si dovrebbe spregiare l'ignoranza di essa in chiunque presuma di esser colto e filosofo.

Né può restare alcun sospetto che la nostra scienza sia dubbia e chimerica, a meno che si voglia affermare uno scetticismo che distrugga tutto, ogni speculazione e anche azione. Ma non si può dubitare che lo spirito sia fornito di varii poteri e facoltà; che siano distinti fra loro; che ciò che realmente è distinto alla percezione diretta possa venire distinto anche con la riflessione; e di conseguenza, che c'è un vero e un falso in ogni affermazione anche su tali argomenti, vero e falso che non stan fuor dei limiti della intelligibilità. Vi sono molte distinzioni psicologiche, come quella fra il volere e il conoscere, fra l'immaginazione e la passione, che son ovvie e ognuno le comprende; e le distinzioni più sottili e filosofiche non sono meno certe e reali anche se di comprensione alquanto più difficili. Parecchi esempi, specialmente recenti, del buon risultato di simili ricerche, ci possono fornire un criterio più equo sulla certezza e serietà di questo ramo di studi. Perché tenere in tanto pregio il lavoro dello scienziato per darci il sistema esatto dell'orbite planetarie e collocare quei lontani corpi nell'ordine delle lor posizioni spaziali, quando si affetta disprezzo per quegli altri che con altrettanto successo delineano gli elementi del pensiero, cui siamo così intimamente interessati?

8. *Lo scopo di questa ricerca.*

Ma perché non dovremmo sperare che la filosofia, quando sia coltivata seriamente e incoraggiata dalla attenzione del pubblico, non saprebbe spingere sempre più avanti le sue ricerche e scoprire, almeno in certo grado, la fonte segreta e la ragione per cui lo spirito umano è determinato nelle sue attività? Per molto tempo gli astronomi si son contentati di mostrare su l'osservazione dei fenomeni i moti reali, l'ordine e grandezza dei corpi celesti, finché un giorno è venuto un Newton, il quale, con felice ragionamento, sembra aver determinato le leggi e le forze che governano e dirigono le orbite dei pianeti. Il medesimo si è fatto riguardo agli altri aspetti della natura; e non v'ha ragione di disperare d'una ugual riuscita per le ricerche nostre concernenti l'organizzazione delle forze psichiche, se perseguite con uguale capacità e cautela. È probabile che un'attività, un principio mentale dipenda da un altro, che a sua volta si possa risolvere in uno più generale e universale. Fin dove si possa spingere una tale ricerca, sarà difficile dirlo con precisione prima, o anche dopo un rapido esame: ma è certo, che ogni giorno si fanno tentativi di questo genere anche da chi trascura la filosofia, e nulla appare più urgente che il mettersi con ogni cura e attenzione a un'impresa che, per quanto rientra nel cerchio dell'intelligenza umana, può almeno esser felicemente compiuta, e per quanto la supera, può almeno esser respinta con una positiva certezza. Quest'ultima conclusione è senza dubbio poco augurabile e bisogna andar lenti ad accoglierla: supposto ciò, quanto dovremmo togliere all'importanza e al valore di questo ramo della filosofia?

Gli studiosi di scienze morali erano fin ora abituati, nel considerare l'immensa varietà e molteplici-

cità delle azioni soggette a lode o a biasimo, a cercare qualche principio comune dal quale possa dipendere quella varietà di sentimenti. E benché talora abbiano spinto la cosa un po' troppo lontano nella loro brama di generalizzare qualche principio, bisogna tuttavia convenire che erano scusabili nel desiderio di trovare qualche principio generale su cui fondare giustamente ogni virtù e ogni cattiveria. Eguale sforzo fecero i critici, in logica e anche in politica, né i lor tentativi sono falliti del tutto, quantunque, forse, tempo più lungo, maggior accuratezza e più ardente interesse potranno condurre queste scienze sempre più verso la perfezione. Buttar via alla prima tutte le aspettative di questo genere, può benissimo esser giudicato più temerario precipitato e dogmatico della filosofia più azzardosa e più affermativa che abbia mai voluto imporre agli uomini le sue crude norme di principio.

Per quanto questi ragionamenti che concernono la natura umana sembrino astratti e di difficile comprensione, ciò non autorizza a presumerli falsi. Al contrario, sembra impossibile, proprio quello che finora è sfuggito a tanti eruditi e profondi pensatori, può essere una cosa molto evidente e molto semplice. Ma qualunque fatica ci possano costare queste ricerche, noi penseremo d'essere compensati abbastanza, dal lato del profitto come del piacere, se per mezzo loro possiamo portare qualche contributo a ciò che sappiamo su argomenti di tale indicibile importanza.

Invero, l'astrattezza di queste speculazioni non è, dopo tutto, un carattere che le raccomandi, ma piuttosto nuoce loro; ma siccome questa difficoltà può venire sormontata curando l'arte di esporre ed evitando tutti i particolari non necessarii, noi abbiamo nella seguente *Ricerca* fatto il tentativo, allo scopo di gettare un po' di luce sopra argomenti,

l'incertezza dei quali ha finora tenuto lontano la gente cólta, e l'oscurità quella ignorante. Che felicità, se potremo riunire gli estremi delle opposte filosofie, conciliando la profondità della ricerca con la chiarezza e la verità con la novità! E ancor più felici se, discorrendo in questo stile facile, potremo minare il punto d'appoggio di quella filosofia astrusa, che finora sembra abbia servito soltanto di asilo alla superstizione, covo di assurdità e di errori.

II

DUBBI SCETTICI RIGUARDANTI LE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO
(Sezione IV dell'Opera)

1. *Due ordini di rapporti.*

Tutti gli obbietti che l'uomo investiga con la ragione si posson naturalmente dividere in due categorie, e cioè « rapporti fra idee » e « questioni di fatto ». Al primo ordine appartengono le scienze come la geometria, l'algebra e l'aritmetica, e, in breve, ogni affermazione ottenuta per evidenza intuitiva o per dimostrazione. « Il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei due cateti » è un teorema esprimente un rapporto fra quelle figure. « Tre volte cinque è uguale alla metà di trenta » esprime una relazione numerica. Proposizioni di quest'ordine si possono trovare con pure operazioni del pensiero, e non dipendono da nulla di esistente in alcun luogo dell'universo. Anche se non esistesse alcun cerchio o triangolo in natura, le verità dimostrate in proposito da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza.

Invece le questioni di fatto, che formano gli obbietti del secondo ordine di ragionamenti, non sono accertabili nella stessa maniera; e l'evidenza della lor verità, per quanto grande, è di natura affatto diversa dalla precedente. Di ogni realtà di fatto è sempre possibile l'opposto, perché ciò non può mai implicare contraddizione, e la mente lo concepisce con la stessa facilità e chiarezza, come se fosse conforme al reale. « Domani non sorgerà il sole » è una proposizione non meno intelligibile, né implicante maggior contraddizione di quella che afferma che « il sole si leverà »: sarebbe quindi vano cercare di dimostrarne la falsità. Invece, se fosse falsa per dimostrazione, implicherebbe contraddizione, e non potrebbe mai venir concepita chiaramente dal pensiero.

Può esser dunque argomento degno d'interesse, ricercare qual sia la natura di quel genere di evidenza che ci assicura su ogni esistenza reale o cosa di fatto, pur superando la testimonianza attuale dei nostri sensi o dei ricordi della nostra memoria. Questa parte della filosofia, ben lo si scorge, è stata pochissimo coltivata dagli antichi come dai moderni: mi saranno quindi scusati i dubbi e gli errori nel cammino di una ricerca così importante, in quanto io procedo per vie molto difficili senza guida che mi diriga. Queste ricerche riusciranno utili in ogni modo, stimolando l'interesse e distruggendo quel genere d'inconscia fede e sicurezza ch'è il veleno di ogni ragionamento critico e d'ogni libera ricerca. E lo scoprire difetti nella filosofia corrente, dato che ve ne siano, non deve, io credo, scoraggiare, ma piuttosto incitare, come sempre avviene, a tentare qualcosa di più completo e di più persuasivo di ciò che finora è stato propinato al pubblico.

2. *Il principio di causa naturale.*

Ogni ragionamento concernente la realtà di fatto sembra fondarsi sul rapporto di causa ed effetto. Solamente per mezzo di questo rapporto ci è dato di sorpassare l'evidenza dei sensi e della nostra memoria. Se chiedete a uno, perché crede a qualche realtà di fatto che ora è assente, per esempio che un suo amico è in campagna od all'estero, egli vi risponderà portandovi una ragione, che sarà un altro fatto simile: per es. una lettera ricevuta da quell'amico, oppure il conoscerne le intenzioni da anteriori dichiarazioni. Chi trovasse un orologio od altro meccanismo in un'isola deserta, concluderebbe che in altro tempo degli uomini debbono esser passati in quell'isola. Tutti i nostri ragionamenti concernenti i fatti sono della stessa natura. E costantemente presuppongono che esista una connessione tra il fatto presente e quello che se ne inferisce. Se nulla li collegasse, l'inferenza sarebbe del tutto precaria. Udendo, al buio, una voce articolata e un parlar ragionato, siamo sicuri della presenza di altre persone: perché? Perché questi sono effetti dei rapporti sociali fra gli uomini, strettamente connessi con loro. Se anatomizziamo tutti gli altri ragionamenti di questo genere, quanti ve ne sono, li troveremo tutti fondati sul rapporto di causa ed effetto, sia questo rapporto prossimo o remoto, diretto o collaterale. Calore e luce, per es., sono effetti collaterali del fuoco, e l'uno può esser giustamente inferito dall'altro.

Se dunque vogliamo appagare la nostra curiosità riguardo alla natura di quella certezza che ci assicura intorno alle realtà di fatto, dobbiamo ricercare in che modo si arriva alla conoscenza del rapporto causale. Mi assumo il rischio di affermare, come giudizio generale che non ammette eccezioni,

che la conoscenza del rapporto in questione non si raggiunge in nessun caso con un ragionamento « a priori », ma deriva intieramente dall'esperienza, per il fatto che certi particolari fenomeni si presentano costantemente uniti con certi altri. Presentate a una persona, forte e abile quanto che sia nel ragionare, un oggetto per lei assolutamente nuovo: essa non riuscirà, dal solo esame attento delle sue qualità sensibili, a scoprire alcuna delle sue cause o de' suoi effetti. Anche supponendo un Adamo già fornito di una perfettissima facoltà di ragionare, non avrebbe potuto inferire dalla fluidità e trasparenza dell'acqua che questa lo poteva soffocare, o dalla luce e dal calore del fuoco che lo potesse incenerire. Nessun oggetto lascia mai scoprire, dalle qualità che appaiono ai sensi, né le cause che l'han prodotto né gli effetti che ne deriveranno; e la nostra ragione, se l'esperienza non l'assiste, non potrà mai trarre inferenze di alcun genere circa le reali esistenze e le questioni di fatto.

Questa proposizione, che « le cause e gli effetti non si scoprono con la ragione, ma con l'esperienza », non deve trovare ostacolo per venire accettata ripensando a quegli oggetti, di cui ci ricordiamo che un tempo c'erano affatto sconosciuti; giacché dobbiamo aver coscienza dell'incapacità assoluta in cui eravamo di predire che cosa ne sarebbe derivato. Mostrate due pezzi di marmo levigato a uno che non abbia sentore di leggi fisiche: egli non iscoprirà mai che questi due pezzi aderiranno combaciando fra loro in modo da richiedere un grande sforzo per distaccarli in senso normale, mentre faranno ben poca resistenza a una pressione laterale. Ed è facile convenire che tutti quei fenomeni che presentano poca analogia con l'andamento ordinario della natura, si conoscono soltanto con l'esperienza, e nessuno pensa che con argomenti

soltanto « a priori » si sarebbe potuto mai scoprire l'esplosività della polvere o l'attrazione della calamita. Del pari, dove si suppone che un effetto dipenda da qualche parte invisibile d'un meccanismo complicato o d'una struttura organica, non esitiamo ad affidare ogni nostra nozione all'esperienza. Chi pretenderà di saperci dare la ragione intima per cui il latte e il pane son buoni nutrimenti per l'uomo e non per il leone e la tigre?

Ma, a prima vista, non ci sembrerà che la stessa constatazione valga con la stessa evidenza rispetto a quei fatti, ormai divenutici familiari fin dalla nostra nascita, che presentano una stretta somiglianza con l'abituale corso della natura, e a quelli che supponiamo dipendere dalle semplici qualità visibili degli oggetti, senza alcuna segreta struttura di parti. Allora siamo disposti a credere, che potremmo scoprire questi effetti con le sole operazioni logiche, indipendentemente dall'esperienza. E ci illudiamo che, se capitassimo all'improvviso su questa terra, potremmo subito pensare che una palla di biliardo può comunicare ad un'altra il moto impressole, e che non ci occorrerebbe attender l'evento compiuto per dire con certezza come avvenga. Tanta è l'influenza dell'abitudine, che quanto più questa è inveterata, non solo ci nasconde la nostra reale ignoranza, ma nasconde perfino se stessa, e sembra che non faccia nulla sol perché fa tutto.

3. *Diversità di fatto fra la causa e l'effetto.*

Ma per convincerne, che tutte, senza eccezione, le leggi di natura e tutte le azioni fra cose materiali sono apprese con la sola esperienza, basteranno forse le seguenti riflessioni. Se ci presentas-

sero un oggetto, e ci invitassero a predire gli effetti che ne risulteranno senza consultare i ricordi del passato, ditemi voi in qual modo il pensiero dovrebbe procedere per rispondere? Dovrebbe inventare o immaginare qualche accadimento e attribuirlo all'oggetto come un suo effetto; ed è chiaro che si tratterebbe di un'invenzione del tutto arbitraria. Per quanto attentamente vagli ed esamini, il pensiero non può mai scoprire l'effetto dentro la supposta causa: l'effetto, invero, è totalmente diverso dalla causa, e di conseguenza non può essere scoperto in lei. Il movimento nella seconda palla da biliardo è un evento del tutto distinto da quello della prima, e nella prima palla non c'è nulla che suggerisca il più piccolo indizio della seconda. Una pietra o un pezzo di metallo alzati in aria e lasciati senza sostegno, cadono immediatamente; ma considerando « a priori » la cosa, scopriamo noi alcunché, nella posizione della pietra o del metallo, che lasci adito all'idea del cadere piuttosto che del salire o di altro movimento qualunque?

Ora, come era prima arbitrario immaginare o inventare un particolare effetto, in qualsiasi azione della natura, senza consultar l'esperienza, così dobbiamo giudicare arbitrario il supporre che esista un vincolo o nesso fra la causa e l'effetto che li leghi l'uno all'altra in modo da rendere impossibile che alcun altro effetto abbia a risultare dalla azione di quella causa. Quando vedo per esempio una palla da biliardo che corre diritta verso un'altra, anche se per caso mi suggerisce la supposizione che la seconda si muoverà, come risultato del loro contatto e della spinta, non potrei concepire mille altri eventi come possibili effetti di questa causa? Non potevano le due palle rimaner ferme di colpo? O la prima ritornare diritta indietro, o schizzar via dalla seconda in una linea o direzione

qualunque? Tutte queste ipotesi sono coerenti e concepibili: perché dovremmo dar la preferenza ad una che non è più coerente e concepibile delle altre? Non v'ha ragionamento « a priori » che possa mai provare il fondamento di una tal preferenza.

In una parola, adunque, ogni effetto è un evento distinto dalla sua causa. Non può quindi essere scoperto nella causa, e l'inventarlo o concepirlo « a priori » avanti l'esperienza non può esser che del tutto arbitrario. Ma anche dopo che quella ce l'ha suggerito, il legame causale deve considerarsi egualmente arbitrario, perché ci saranno sempre molti altri effetti che debbono apparire alla ragione altrettanto coerenti e possibili. Per cui, è vano presumere di determinare il singolo evento, o inferire qualche causa o effetto, senza ricorrere all'osservazione dell'esperienza.

4. *Inconoscibilità della causa in se stessa.*

Ora si comprende perché nessun filosofo intelligente e conscio dei propri limiti ha mai preteso di definire la causa prima di un'operazione qualsiasi della natura, o di caratterizzare l'azione di quella potenza che si attua in qualche singolo effetto nell'universo. Si confessa, che lo sforzo massimo cui giunge la ragione è di ridurre a maggior semplicità i principii del prodursi dei fenomeni naturali, e di risolvere i molteplici effetti particolari in poche leggi generali, usando il ragionamento induttivo su esperienze e osservazioni. Ma le cause di queste leggi generali, non le potremo mai scoprire, come non ci potrà mai soddisfare alcuna loro spiegazione in particolare. Quelle prime sorgenti e quei principii restano ermeticamente chiusi alla curio-

sità della nostra indagine. La elasticità dei corpi, la loro gravità e coesione molecolare, la trasmissione del moto per impulso, son queste le cause e i principii probabili che noi possiamo collocare come ultimi in natura, e ci stimeremo ben fortunati se, con un'accurata e ben ponderata indagine, potremo ricondurre i fenomeni particolari a quei principii generali, o almeno avvicinarli. La più perfetta scienza della natura non fa che diradare alquanto le nebbie della nostra ignoranza; come, forse, la più perfetta scienza dello spirito, ossia la filosofia, non serve che a scoprirne una più larga estensione. Infatti, ogni filosofia ha per risultato la constatazione della cecità e limitatezza contro cui ogni volta urtiamo, a dispetto dei nostri tentativi per eluderle o evitarle.

Nemmeno la geometria, con tutto il suo rigore logico che la rende così giustamente celebrata, può rimediare alla insufficienza della scienza della natura, quando la si chiama in suo aiuto, né condurci a conoscere le cause prime. Ogni ramo del sapere in cui entrano le matematiche procede supponendo già che la natura sia regolata da certe leggi costanti, e impiega il ragionamento puro, sia per assistere l'esperienza nella scoperta di tali leggi, sia per determinare la lor influenza nei casi particolari, quando ciò dipenda da un preciso calcolo spaziale o quantitativo. Per esempio, vi è una legge del moto, scoperta su l'esperienza, che l'impulso o forza viva di un corpo in movimento sta nella ragion composta o proporzione della massa moltiplicata per la velocità: di conseguenza, una piccola forza può spostare il più grande ostacolo o alzare il più gran peso, se noi con l'invenzione di qualche macchina (la leva) riusciamo ad aumentare la velocità di una forza in modo da renderla più forte della sua antagonista. Ora, la geometria ci assiste nella

applicazione di quella legge, col darci le giuste misure d'ogni parte e forma che possa entrare in una macchina, ma la scoperta della legge stessa è sempre dovuta completamente all'esperienza, e tutti i ragionamenti astratti del mondo non posson farci avanzare d'un passo verso la sua conoscenza. Quando ragioniamo « a priori », e consideriamo astrattamente il tale oggetto o la tale causa come appare idealmente, all'infuori d'ogni esperienza, ciò non può mai suggerire la nozione d'un nuovo oggetto come suo effetto, e molto meno ci rivelerà la necessaria e costante connessione causale fra di essi. Sarebbe un'arca di scienza chi riuscisse a scoprire col ragionamento che il cristallo è l'effetto del calore e il ghiaccio del freddo, senza aver prima sperimentato come agiscono queste qualità.

5. *Il vero problema: la necessità causale.*

Ma non abbiamo ancor raggiunta una risposta soddisfacente al quesito che ponemmo in principio. Ogni soluzione fa sempre nascere nuove questioni difficili come la precedente e ci spinge a nuove ricerche. Se si domanda: « Di che genere è il nostro ragionamento sulla realtà di fatto? », la risposta giusta sembra questa: che esso è basato sul rapporto di causa ed effetto. Se poi chiediamo: « Quale è il fondamento di ogni nostro ragionare e concludere secondo questo rapporto? », si può rispondere con la parola « esperienza ». Ma se il nostro spirito di ricerca ci spinge a chiedere ancora: « Qual'è il fondamento che sempre ci permette di trarre conclusioni dall'esperienza (ossia che legittima le nostre induzioni)? », ciò implica un nuovo problema, che può esser più difficile a spiegare e a risolvere.

I filosofi che si dan l'aria di supersapienza boriosa, hanno un duro lavoro quando incontrano persone inclinate alla critica che li snidano da ogni angolo in cui si rifugiano e alla fine li stringono in qualche tremendo dilemma. Il miglior espediente per prevenire il restar poi confusi, è d'esser modesti nelle pretese, e anzi di mostrare noi stessi le difficoltà prima che ci vengano obbiettate. Così potremo fare una specie di merito della nostra stessa ignoranza.

Io mi contenterò, per ora, d'un facile cómpito, intendendo di dare una soluzione negativa alla questione qui proposta. Affermo dunque che, anche dopo le nostre esperienze del modo in cui opera la causalità, le conclusioni che sogliamo trarne *non* sono fondate sulla ragione né su altro processo logico. Soluzione che dobbiamo cercar di spiegare e di difendere in pari tempo.

Senza dubbio, la natura ci ha tenuto ben lontani da tutti i suoi segreti, concedendoci soltanto la conoscenza di poche qualità superficiali delle cose: mentre ci nasconde quei poteri e principii da cui dipende intieramente l'azione fra queste cose. I nostri sensi c'informano del colore, del peso e della consistenza del pane; ma né i sensi né la ragione ci possono informare delle proprietà per le quali esso diventa il nutrimento base del corpo umano. La vista e il tatto conducono all'idea del movimento attuale dei corpi, ma non possiamo farci la più lontana idea di quella meravigliosa forza o potenza, per cui un corpo in moto continua sempre a spostarsi e non perde mai il movimento se non per trasmetterlo ad un altro. Ma nonostante questa ignoranza dei poteri e principii della natura, sempre noi presumiamo, quando rivediamo qualità sensibili somiglianti, che abbiano internamente somiglianti poteri, e attendiamo che ne seguano ef-

fetti simili a quello che già esperimentammo. Se ci si presenta un corpo dello stesso colore e consistenza del pane che abbiamo altra volta mangiato, non esitiamo a mangiarne di nuovo, sicuri di trarne lo stesso nutrimento e beneficio.

Ora, io vorrei proprio conoscere il fondamento di questo processo dello spirito quando pensa. Da ogni parte si conviene che la connessione fra le qualità sensibili e le cause interne è inconoscibile; e che quindi il pensiero non è diretto a formulare le sue inferenze intorno alla loro connessione costante e necessaria dall'aver cognizione della natura di questa. Quanto all'esperienza del passato, si può concedere che essa ci dia una nozione *certa* e *diretta* soltanto di quei tali oggetti in quel tale momento in cui avvenne l'apprendimento loro: ma perché questa esperienza possa venire estesa al futuro e per altri oggetti che, a quanto ne sappiamo, non hanno che una apparenza simile coi primi, ecco il problema essenziale su cui debbo insistere. Il pane che altra volta ho mangiato mi ha nutrito; ossia, un corpo con le tali qualità sensibili attuò, quella volta, un suo segreto potere: ma come ne segue che un altro pane, in un altro tempo, *debba* ancora nutrirmi, e che a qualità sensibili simili si debbano sempre accompagnare le stesse forze interne? La conseguenza non mostra una vera necessità. Almeno, dobbiamo riconoscere, che è il soggetto che trae questa illazione, che si è fatto un salto con un procedimento di puro pensiero, e si tratta d'una inferenza che ha bisogno ancora di giustificazione. Queste due proposizioni sono lontane dall'esser uguali: « Io ho trovato che il tale oggetto è sempre stato accompagnato dal tale effetto », e « Io prevedo che altri oggetti, che son simili in apparenza, saranno accompagnati da effetti simili ». Concedo subito, se volete, che la

seconda proposizione può benissimo venir dedotta dalla prima: così infatti, lo so, si è sempre fatto. Ma se insistete nel credere, che questa inferenza è fatta da una concatenazione logica, desidero che mi mostriate questa razionalità. Il nesso fra le due proposizioni non è intuitivo. Ci dovrebb'essere un « medium » che legittimasse il pensiero a trarre quella inferenza, se è tratta con argomenti razionali. Ma io confesso di non capire quale sia questo « medium », e chi asserisce che esso realmente esista e sia l'origine di tutte le nostre conclusioni riguardo alla realtà di fatto, ha l'obbligo della prova.

6. *La necessità non si può né dimostrare né constatare.*

Il nostro argomento negativo è destinato a diventare, col tempo, altamente convincente, se i filosofi più acuti ed esperti rivolgeranno per questa via la loro critica: né vi sarà uno solo che saprà scoprire qualche proposizione o qualche passo che serva a mediare le inferenze causali e ne fondi la intelligenza. Ma siccome la questione è ancor nuova, non tutti i lettori potranno far tanto credito alla loro penetrazione da concludere, per il fatto che un argomento sfugge alla loro ricerca, che non debba realmente esistere. Pertanto, ancor più si richiede affrontare la difficile impresa, e passare in rassegna tutti i metodi dell'attività conoscitiva, per cercar di mostrare che nessuno di loro ci può offrire una prova.

Tutti i ragionamenti si posson dividere in due specie, ossia: dimostrazioni logiche, riguardanti i rapporti fra idee, e ragionamenti pratici (o probabili) concernenti le cose esistenti di fatto. Sembra

evidente che nel caso nostro non vi sono argomenti dimostrativi, perché non implica contraddizione che il corso della natura possa anche cambiare, e che un oggetto anche se rassomiglia ad altro già sperimentato, possa esser accompagnato da effetti diversi od opposti. Che un corpo che cade dalle nuvole e per altri aspetti somiglia alla neve, abbia invece il gusto del sale e il calore del fuoco, lo potrei benissimo concepire con chiarezza e distinzione. E non è intelligibilissima una proposizione che affermi che le piante fioriranno d'inverno e si spoglieranno di prima estate? Ora, ciò che è intelligibile e concepibile distintamente non implica contraddizione e non può esser provato falso con alcun processo dimostrativo o ragionamento astratto « a priori ».

Se dunque noi ci fondiamo sull'esperienza passata per una necessità razionale, facendone la norma del giudizio per il futuro, questo ragionare potrebbe esser soltanto probabile, come quello che riguarda le cose di fatto e l'esistenza reale, secondo la divisione sopra detta. Ma che il nostro problema non riguardi le argomentazioni di questa specie sarà chiaro se mi date per solide e soddisfacenti le mie spiegazioni a loro riguardo. Noi dicemmo che ogni ragionamento concernente l'esistere di qualcosa è fondato sul rapporto di causa ed effetto; che la nostra conoscenza di tale rapporto è derivata intieramente dall'esperienza; e che tutte le nostre conclusioni sperimentali procedono dalla supposizione che il futuro sarà conforme al passato. Per cui, cercare la prova di quest'ultima supposizione con ragionamenti di probabilità, ossia con argomenti che si riferiscono all'esistenza di fatto, deve evidentemente finire in un circolo vizioso, essendo dato per ammesso proprio quello che era in questione.

In realtà, tutti gli argomenti derivabili dalla esperienza sono fondati sopra la somiglianza che scopriamo fra gli oggetti di natura, e per essa siamo indotti ad attendere effetti simili a quelli che vedemmo seguire da oggetti simili. Ora, nessuno mai, che non sia scemo o pazzo, presumerà di metter in dubbio l'autorità dell'esperienza e di rifiutare questa grande guida della nostra vita; ma ad un filosofo si può certamente consentire di spingere la sua curiosità fino a cercare quel principio psicologico che conferisce questo diritto d'autorità alla esperienza, e ci permette di giovarci di quelle somiglianze che la natura ha posto fra differenti oggetti. Da cause che ci appaiono simili noi ci aspettiamo effetti simili. A ciò si riduce ogni nostra inferenza sperimentale. Ora, sembra evidente, che se una di queste conclusioni fosse formata razionalmente, sarebbe fin da principio perfetta, subito dopo la prima prova, come dopo un lungo corso di esperienze; ma la cosa va in altro modo. Nulla si somiglia più che le uova, pure nessuno per questa somiglianza esterna aspetta lo stesso gusto e odore in tutte. È solo dopo una lunga serie di esperienze uniformi della stessa specie che noi possiamo arrivare a un rapporto costante e certo riguardo a un particolare evento. Dov'è mai, invece, quel processo razionale che da un caso trarrebbe conclusioni così diverse da quella che inferisce da cento simili al primo? È un problema che pongo, tanto per attinger lumi, quanto per sollevare difficoltà. Io tengo il mio cervello sempre aperto per imparare, se alcuno vuol degnarsi di istruirmi.

7. *L'esperienza empirica è un sapere contingente.*

Se poi si dice che noi, da una quantità di esperienze uniformi, inferiamo un nesso fra le qualità sensibili e le forze occulte, confesso che questa mi sembra la stessa questione messa in termini diversi. Ritorna sempre il problema: questa *inferenza*, su qual processo logico si fonda? Dov'è il termine medio, dove le idee mediatrici che congiungono proposizioni così lontane fra loro? S'è convenuto che il colore, la consistenza e le altre qualità sensibili del pane non sembrano, di per sé, avere un nesso con le forze occulte del nutrire e sostentare: altrimenti, potremmo inferire queste forze occulte fin dal primo apparire delle qualità sensibili senza l'aiuto dell'esperienza, contrariamente alle vedute di tutti i filosofi e ai semplici dati di fatto.

Ecco qui il nostro stato naturale d'ignoranza su le forze e influenze degli infiniti oggetti: come ci si rimedia con l'esperienza? Questa solamente ci mostra una quantità d'effetti uniformi risultanti da certi oggetti, e c'insegna che questi particolari oggetti in quei particolari momenti eran dotati di certe forze e potenze. Quando un nuovo oggetto si presenta con somiglianti qualità sensibili, noi ci aspettiamo forze e potenze somiglianti e prevediamo effetti simili. Da un corpo che ha il colore e la consistenza del pane ci attendiamo ugual nutrimento e conforto. Ma questo è certamente un salto in avanti fatto dal pensiero, che ha bisogno d'esser giustificato. Quando uno dice: « Io in tutti i casi per il passato ho trovato le tali qualità sensibili, unite con i tali poteri interni », e quando poi dice: « Le qualità sensibili somiglianti saranno sempre unite con somiglianti poteri interni », egli non ripete mica la stessa cosa, perché queste

due proposizioni non sono le medesime sotto alcun aspetto. Voi dite che la seconda è un'inferenza dalla prima; ma dovete confessare che tale inferenza non è né intuitiva né dimostrativa. Di che natura sarà dunque? Dire che è sperimentale, è un girare la questione: sono appunto le inferenze sperimentali quelle che si basano sulla supposizione che il futuro ripeterà il passato e che poteri simili saranno uniti alle qualità sensibili somiglianti. Per poco che si pensasse che il corso della natura possa cangiare, e che il passato non serva di norma per il futuro, ogni esperienza diverrebbe inutile e non si parlerebbe più nemmeno d'inferenze e conclusioni sperimentali.

È pertanto impossibile che argomenti tratti dall'esperienza stessa ci diano la prova che il futuro sarà come il passato, giacché questi argomenti son già tutti fondati sull'ammissione di tale somiglianza. Mettiamo pure che il corso dei fatti per il passato sia stato sempre così regolare: ciò da sé non prova, senza qualche argomento nuovo di ragione, che continuerà identicamente per il futuro. Invano sperate di aver appreso dall'esperienza del passato la realtà delle cose; la loro natura segreta, e quindi tutti i loro effetti ed influenze, possono cangiare senza mutamento delle lor qualità sensibili. Ciò talvolta accade e accade per parecchi oggetti: perché non potrebbe accader sempre e per tutti? Quale forza logica, qual procedimento razionale ci assicura contro questa ipotesi? « La mia pratica, voi rispondete, confuta i miei dubbi ». Ma allora non avete inteso lo spirito della mia domanda. Come uomo d'azione, il vostro punto di vista mi soddisfa pienamente, ma come filosofo, che ha una buona dose di curiosità scientifica, per non dire di scetticismo, ho bisogno d'imparare quale sia il fondamento di quell'inferenza. Né letture né ricer-

che mi hanno ancora tolto questo dubbio e dato soddisfazione in materia di tanta importanza. Che potrei far di meglio, se non di proporre questo nodo al pubblico, forse anche senza grande speranza che me lo sciolga? In tal modo, se non aumenteremo le nostre conoscenze, ci renderemo coscienti della nostra ignoranza.

8. *Di fatto, l'inferenza su l'esperienza non implica il pensiero.*

Son pronto a confessare, che un uomo, il quale concluda che una prova non esiste perché è sfuggita alla sua investigazione, è colpevole d'imperdonabile superbia. Convengo inoltre, che se anche tutto il mondo dei dotti si occupasse per secoli e secoli in ricerche sopra un dato soggetto senza riuscirvi, sarebbe comunque temerario concludere con positiva certezza che quel soggetto oltrepassa del tutto l'umana comprensione. Anche se controlliamo tutte le sorgenti del nostro sapere e concludiamo che sono insufficienti al detto obbietto, può esservi sempre il dubbio che non le abbiamo vedute tutte o non le abbiamo accuratamente esaminate. Ma nei riguardi del nostro problema, vi sono certe considerazioni che, mi sembra, escludono ogni accusa di superbia e ogni sospetto di errore.

È certo che i più ignoranti e stupidi contadini, e anche i bambini, anzi anche gli animali irragionevoli, profittano dell'esperienza e imparano le proprietà degli oggetti di natura osservando gli effetti che ne risultano. Quando un bambino prova la sensazione dolorosa toccando la fiamma d'una candela, starà poi ben attento a non avvicinare più la mano ad alcuna candela, perché si aspetterà effetti

simili da una causa ch'è somigliante nelle sue apparenti qualità sensibili. Se per questo voi asserite, che l'intelletto del fanciullo giunge a quella conclusione per un processo d'argomentazione logica, io ho diritto di chiedervi di farmi vedere questo argomento logico, e voi non avete alcun pretesto per rifiutarvi a una domanda così giusta. Voi non potete dire che esso è astruso e sfugge alla ricerca, perché convenite che invece è tanto semplice da esserne capace un innocente bambino. Per cui, se rimanete un solo istante in dubbio, o se, dopo aver riflettuto, mi portate un complicato e profondo argomento, voi, in certo modo, abbandonate la partita, perché confessate che non è la ragione quella che ci impegna a supporre che il futuro debba ripetere il passato, e ad attendere gli stessi effetti dalle cause simili in apparenza.

Questa è la proposizione che io intendevo sostenere in questo capitolo. Se ho ragione, non pretendo con ciò d'aver fatto una grande scoperta. E se ho torto, devo da me riconoscere d'essere proprio davvero uno scolaro deficiente, perché non riesco a scoprire un argomento che, a quanto sembra, mi doveva essere perfettamente familiare prima ancora di uscir dalla culla.

III

SOLUZIONE SCETTICA DI QUESTI DUBBI
(Sez. V dell'Opera)

1. *Difesa della filosofia scettica.*

La passione filosofica, come quella religiosa, sembra legata a questo inconveniente, che, per quanto aspiri a educare i costumi e ad estirpare i vizi, può nelle mani di un incauto servire unicamente ad alimentare qualche inclinazione esagerata e a spingere più deliberatamente lo spirito da quella parte che già anche troppo ci allettava per naturale inclinazione e tendenza del temperamento. Ed ecco che, mentre ci diamo l'aria della magnanima fermezza di saggi filosofi, sforzandoci di ridurre ogni piacere soltanto alla interiorizzazione dello spirito, possiamo per tutto risultato pervenire a una filosofia simile a quella di Epitteto e degli altri stoici, cioè soltanto a un sistema d'egoismo più raffinato, e chiuderci nel nostro solitario pensiero fuori da ogni dovere e piacere sociale. Quando (per es.) fissiamo la nostra attenzione allo studio della vanità della vita e volgiamo ogni nostro pensiero alla vacua ed effimera natura delle ricchezze e degli onori,

noi forse non facciamo che accarezzare la nostra personale pigrizia, che, aliena dal trambusto mondano e dalle fatiche degli affari, cerca un pretesto ragionevole per concedere a se stessa piena e incontrollata indulgenza.

V'ha, però, una specie di filosofia che sembra meno legata a questo difetto, perché non s'innesta su aberrazioni del sentimento né si può incorporare con alcuna delle naturali tendenze affettive; e questa è la filosofia accademica o scettica. Gli scettici parlano sempre di dubbio e di sospensione del giudizio, del pericolo di aver fretta nel concludere, del dover limitare in confini molto ristretti le ricerche del nostro intelletto, e rinunciare a ogni speculazione che non rientra nel cerchio della comune vita pratica. Nulla quindi vi può essere di più opposto, che una simile filosofia, alla supina pigrizia morale come all'orgoglio temerario, alle gonfie pretese come alle credulità superstiziose. Lo scetticismo mortifica tutte le passioni, fuori che l'amore del vero; e questa passione non è mai, né può esserlo, spinta fino all'esagerazione. Perciò sorprende che questa filosofia, che quasi mai può esser altro che innocua e innocente, debba essere il bersaglio di tante gratuite accuse e censure. Ma forse, la circostanza che la rende tanto innocua è proprio quella che sopra tutto l'espone agli odii e alla reazione del pubblico. Siccome non accarezza le esagerazioni del sentimento, non acquista molti che la difendano; e siccome combatte tanti errori e follie, solleva contro di sé una quantità di nemici, che la bollano come libertaria, profana ed irreligiosa.

Ma noi non dobbiamo temere che questa filosofia anche quando stringe le ricerche nell'ambito della vita, possa mai giungere a minare le basi del modo comune di pensare, e spingere i suoi dubbi fino a distruggere ogni pensiero ed azione. La natura con-

serverà sempre i suoi diritti, e prevarrà alla fine sopra ogni genere di ragionamento astratto. Anche se noi giungiamo a concludere, per esempio, come nel precedente capitolo, che in ogni ragionamento su l'esperienza vi è un salto fatto dal pensiero, che non trova il fondamento in alcun processo logico intellettuale, non v'è pericolo che quel modo comune di pensare, che condiziona quasi tutto il sapere, venga mai scosso dalla nostra scoperta. Se non sono ragioni logiche che obbligano il pensiero a fare quel salto, può esservi indotto da qualche altro principio di ugual peso e importanza; e quel principio continuerà a valere fin che la natura umana resterà la stessa. E che cosa sia quel principio, merita ben la fatica di ricercarlo.

2. *Il principio dell'inferenza causale è l'abitudine.*

Supponete che una persona càpiti all'improvviso in questo mondo: sebbene fornita delle migliori facoltà di ragionare e riflettere, essa da principio vedrebbe soltanto un continuo variare di oggetti e di fatti che si succedono l'un l'altro, ma non le riuscirebbe di capire nulla di più. Essa non sarebbe alla prima capace di raggiungere, per via di ragionamento, l'idea di causa ed effetto, perché le forze particolari che compiono tutte le azioni in natura non appaiono ai sensi, e non è punto ragionevole concludere, sol perché un dato evento in un dato caso ne precede un altro, che perciò l'uno è causa e l'altro effetto. Questa congiunzione può essere arbitraria e casuale: vi può non essere ragione alcuna per inferire l'esistenza di qualcosa dall'apparire di qualcos'altro. In poche parole, quella persona, prima di fare una più lunga esperienza, non potrebbe

applicare il suo ragionamento a congetture sulla realtà di fatto e acquistare certezza di cosa alcuna oltre ciò che è immediatamente presente ai suoi sensi e alla sua memoria.

Supponete ora che essa abbia acquistato una maggior esperienza, e abbia vissuto nel mondo tanto da aver osservato, che cose ed eventi simili sono costantemente uniti fra di loro: quale ne sarebbe la conseguenza? Quella persona inferisce immediatamente l'esistenza d'un oggetto dall'apparire dell'altro; però, nessuna esperienza le ha fornito l'idea o nozione d'una forza occulta per cui un oggetto produce l'altro, né è un qualsiasi processo razionale che la impegna a trarre quella inferenza: ma essa si trova sempre costretta a trarla, e anche se capisse che il suo intelletto non entra in tale operazione, continuerebbe tuttavia a pensare in quel modo. Vi è dunque qualche altro principio che la determina a formare siffatta conclusione.

Questo principio è il costume o « abitudine ». Poiché in ogni cosa il ripetersi di un certo atto o serie di atti produce una tendenza a rinnovarli ugualmente, senza alcuna spinta della ragione o di processi intellettivi, noi diciamo ogni volta che questa tendenza è l'effetto dell'abitudine. Usando questa parola, non presumiamo di aver dato la ragione profonda di tale tendenza: segnaliamo unicamente un principio della natura umana, universalmente riconosciuto e noto per i suoi effetti. Forse non ci è dato spingere le nostre ricerche più addentro, o presumer di dare la causa di questa causa; ma ce ne dobbiamo contentare come dell'ultimo principio che si possa stabilire sulle conclusioni tratte dall'esperienza. E ci appaga a sufficienza poter giungere fin là, senza arrovellarci attorno ai nostri limiti mentali, ché tanto non ci condurranno oltre.

Intanto è certo, che il principio da noi proposto, se non è l'unica verità, è per lo meno assai intelligibile, quando affermiamo che, dopo che due oggetti, come per esempio fiamma e calore, peso e solidità, si son trovati sempre insieme, è soltanto l'abitudine che ci determina ad attendere l'uno quando apparisce l'altro. Inoltre questa ipotesi sembra la sola che risolva il problema del perché noi da cento casi tiriamo una inferenza, che non potremmo trarre da uno identico ai cento sotto ogni aspetto. La ragione non conosce una simile disparità; le conclusioni che trae considerando un circolo sono le stesse che trarrebbe controllando tutti i circoli dell'universo. Ma nessuno, per aver visto soltanto un corpo muoversi dopo essere stato urtato da un altro, potrebbe inferire che ogni corpo si muoverà dietro simile impulso. Tutte le illazioni tratte dall'esperienza son dunque effetti dell'abitudine e non della ragione.

L'abitudine, quindi, è la grande guida della vita. È il solo principio che ci fa utilizzare l'esperienza, e ci fa attendere per il futuro una serie di eventi come quelli apparsi nel passato. Se non ci fosse l'azione dell'abitudine, noi resteremmo ignari di tutto in questioni di fatto, fuor che del dato immediato presente ai sensi e alla memoria. Ma non sapremmo mai adattare i mezzi ai fini o adoperare le nostre capacità naturali a produrre un qualche effetto. Sarebbe la fine per ogni attività pratica, come anche per gran parte di quella teoretica.

3. *Necessità d'una presenza attuale.*

Ma è questo il momento di notare che, quantunque le nostre illazioni dall'esperienza ci conducano oltre le nostre sensazioni ed immagini, e ci diano la nozione certa di fatti accaduti nei luoghi più distanti e nelle età più remote, pure ci dev'esser sempre qualche stimolo presente al senso o all'immaginazione, dal quale si possa prendere le mosse per procedere agli sviluppi conclusivi. Un viaggiatore che trovasse in una deserta contrada i ruderi di magnifici edifizi, ne concluderebbe che questa contrada fu, in tempi passati, abitata da uomini giunti a civiltà; ma se nulla di simile gli venisse sott'occhio, non potrebbe mai trarre una simile conclusione. Noi apprendiamo gli avvenimenti storici fin dalle origini, ma allora dobbiam consultare i volumi che contengono le notizie, e quindi, per inferire qualcosa, passare dall'una all'altra testimonianza, fin che giungiamo ai testimoni oculari e spettatori di quei lontani eventi. Insomma, se non partiamo da qualche fatto attuale, presente ai sensi o alla memoria, i nostri ragionamenti restano pure ipotesi; e per quanto ciascun anello della catena sia connesso con l'altro, tutta la catena delle inferenze non si attaccherebbe a nulla, né mai per questa via si potrebbe arrivare a una conoscenza di qualche esistenza reale. Se io vi chiedo perché credete a quel particolare dato di fatto che mi state narrando, me ne dovete dare una ragione, che sarà qualche altro fatto connesso al precedente; ma siccome non potete continuare all'infinito in questo modo, dovete almeno terminare in qualche cosa che è presente a voi come sensazione o ricordo; o se no, dovete confessare che la vostra credenza è affatto priva di fondamento.

Conclusione? Semplicissima, per quanto, convenitene, un tantino lontana dalle comuni teorie filo-

sofiche. Ogni certezza sulla realtà ed esistenza di fatto deriva soltanto dalla presenza di sensazioni o ricordi, e dall'unione abituale fra questi ed altri oggetti. In altre parole, avendo trovato in tanti casi che due specie d'oggetti, fiamma e calore, neve e freddo, eran sempre contigui, se la fiamma o la neve si presenta di nuovo ai sensi, il pensiero è tratto dall'abitudine ad aspettarsi il calore o il freddo, ed a *credere* che tali qualità esistano e si debban manifestare se ci accostiamo. Questa credenza è il risultato necessario del trovarci in tali condizioni: è un'operazione dell'anima che, data la nostra situazione in quelle circostanze, è altrettanto inevitabile, come il destarsi dell'amore quando riceviamo un beneficio, o dell'odio se ci colpisce l'ingiuria. Tutte queste operazioni sono una specie d'istinto di natura, che nessun ragionamento o processo di pensiero e intelligenza è capace né di produrre né d'impedire.

A questo punto ci potremmo fermare nelle nostre ricerche filosofiche. Nella maggior parte delle questioni, non possiamo avanzare oltre di un sol passo; in tutte, dobbiamo alla fine metter capo qui, dopo le più incessanti e acute ricerche. Tuttavia, ci sarà perdonata, e forse lodata, la curiosità che ci porta a indagini ulteriori, per farci esaminare con cura la natura psicologica di quella credenza e di quella congiunzione abituale onde la prima deriva. Così troveremo alcune spiegazioni e analogie che ci daranno soddisfazione, o almeno ne daranno a chi ama le scienze astratte e può dilettarsi di ricerche speculative che, per quanto accurate, possono ancora includere un certo grado di dubbio e incertezza. Per i lettori di gusto diverso, non serve ciò che segue di questo capitolo; e le ricerche che verran dopo possono esser comprese anche trascurando questo.

4. *Differenza fra immaginazione e certezza obbiettiva o « credenza ».*

Nulla è più libero dell'immaginazione. Quantunque essa non possa oltrepassare quel contenuto originario d'idee fornitele dai sensi interni ed esterni, ha illimitato potere di mescolarle, comporle, separarle e dividerle in tutti i varii modi di finzioni ed immagini. Essa può inventare una serie di eventi che ha tutta l'apparenza del vero, mettendoli in luoghi e tempi concreti, concependoli come esistenti e raffigurandoli obbiettivamente in ogni circostanza propria ai fatti storici, cui crediamo con la maggiore certezza. In che consiste dunque la differenza fra una finzione e la certezza reale? Questa non consiste in un'idea particolare che si aggiunga al concetto in modo da obbligarci a credervi, e che invece manchi per le immagini inventate. In tal caso, il pensiero che ha questa autorità su ogni idea, potrebbe volontariamente aggiungere l'idea di certezza anche a una finzione, e quindi riuscire a credere qualunque cosa gli piaccia, contrariamente a ciò che troviamo nell'esperienza ogni momento. Noi possiamo concepire la testa d'un uomo unita al corpo d'un cavallo, ma non possiamo credere che un tale animale sia mai realmente esistito.

Risulta pertanto che la differenza tra finzione e credenza obbiettiva sta in qualche modo di sentire o d'avvertire connesso a quest'ultima e mancante nella prima, ch'è indipendente dal volere e non può essere a piacere chiamato. Come gli altri sentimenti, questa certezza dev'essere l'effetto di stimoli naturali, e nascere da condizioni particolari in cui lo spirito viene a trovarsi in quella particolare circostanza. Ovunque un dato oggetto si presenta ai sensi o al ricordo, spinge istantaneamente l'immaginazione, per la forza dell'abitudine, a pensare agli oggetti che

vi sono usualmente connessi; e questo pensiero è accompagnato da un modo di avvertire e di sentire la cosa differente dai sogni incerti della fantasia. In ciò consiste l'essenza della certezza. Siccome non c'è dato di fatto che ci obblighi a credervi in modo così assoluto da non potersi concepire anche il contrario, non ci sarebbe differenza fra la nozione accettata per vera e quella respinta, se non fosse per un sentimento che le distingue. Quando vedo una palla che si dirige verso un'altra sul piano liscio del biliardo posso ben concepire che al contatto restin ferme senza che ciò implichi contraddizione; ma quest'idea è *sentita* molto differentemente da quella con cui mi rappresento l'urto e il movimento comunicato dall'una all'altra palla.

Quando tentiamo di *definire* questo sentimento, ci troviamo, se non erro, davanti a un cómpito molto difficile, per non dire impossibile; nello stesso modo che se ci provassimo a definire il senso del freddo o la passione dell'ira a uno che non avesse mai sperimentato questi sentimenti. Per il sentimento in questione — « credenza » (*belief*) è il suo nome vero e proprio —, nessuno ha il minimo impaccio a comprendere il senso di questo termine, ma solo in quanto ognuno ha sempre la coscienza del sentimento ch'esso rappresenta. Però, non sarebbe fuori posto tentare almeno la *descrizione* di questo sentimento, con la speranza di giungere, per questa strada, a una specie di definizione analogica che s'avvicini a una più perfetta spiegazione. Io direi che la credenza non è altro che un apprendere più netto, vivo, attivo, fermo e sicuro degli oggetti, come la sola immaginazione non saprebbe fare. Questa varietà di aggettivi, così poco filosofica, serve solo ad esprimere quell'atto dello spirito che rende la realtà, o ciò che prendiamo come tale, più presente a noi delle finzioni, facendola prevalere nel pensiero

e dandole sull'immaginazione il predominio del sentimento. Inutile disputare sulle parole se c'intendiamo sulla sostanza. La fantasia ha potere su tutte le sue immagini, e le può unire, combinare e variare in mille guise; essa può concepire cose inventate con tutte le circostanze di spazio e di tempo; può, in certo modo, mettercele sotto gli occhi, nei loro veri colori, proprio come se avessero potuto esistere: ma è impossibile che la facoltà d'immaginare riesca mai da sola a raggiungere la certezza; per cui è evidente che la credenza (obbiettiva) non consiste in una peculiarità della natura e dell'ordine delle idee, ma nel *modo* di apprenderle e di *sentirle* subiettivamente.

Confesso che non è possibile spiegare perfettamente questo sentire e questo modo di apprendere. Potremmo far uso di parole esprimenti qualcosa che vi si avvicini, ma il suo vero e proprio nome, come dicemmo, è « credenza », termine che è sempre sufficientemente comprensibile nella pratica di tutti. Quanto a definirla filosoficamente, non possiamo andare più in là dell'affermazione, che « credenza » è qualcosa di sentito dallo spirito, che distingue le idee del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. Essa dà alle prime maggior peso e influenza, le fa apparire più importanti, le rafforza nel pensiero e ne fa il criterio per regolare l'azione. Per esempio, io ora odo la voce d'un familiare che mi giunge dalla vicina stanza. L'impressione sensibile trasporta subito il mio pensiero alla persona e agli oggetti che le stanno intorno; io me li rappresento come esistenti, ora, fuori di me, con le stesse qualità e rapporti che so che prima possedevano. Queste idee prendono nella mia mente più salda consistenza che l'immagine d'un castello incantato; si sentono in modo differentissimo e hanno molto maggior

influenza su ogni attività, per il piacere e la gioia come per il dolore e l'affanno.

Prendiamo dunque nel suo complesso la mia dottrina; e concediamo che il sentimento di certezza non è che un concepire più forte ed intenso di quello che accompagna le pure finzioni dell'immaginazione; e che questo modo di concepire nasce dall'unione per abitudine dell'oggetto con qualche cosa di presente ai sensi o alla memoria. Con queste supposizioni, credo che non sarà difficile trovare altre attività dello spirito analoghe a questa, e risalire da questi fenomeni a principii vieppiù generali.

5. *L'influenza delle associazioni psichiche.*

Come osservammo, la natura ha stabilito dei nessi fra le idee particolari, e non appena un'idea s'affaccia al nostro pensiero, subito attrae quelle correlative e vi fa convergere l'attenzione con moto spontaneo ed inconscio. Questi principii di connessione o associazione, li abbiamo ridotti a tre, ossia « somiglianza », « contiguità » e « causa ed effetto »: sono i soli rapporti che fanno da legamento dei pensieri e dirigono il corso normale della riflessione e del discorso, come più o meno si trova presso tutti gli uomini. Qui sorge la questione da cui dipenderà la soluzione del nostro problema. In tutti questi rapporti accade che, quando uno degli oggetti si presenta ai sensi o alla memoria, non soltanto il pensiero corre a rappresentarsi il suo correlativo oggetto, ma è indotto a concepire in modo più positivo e più forte di quanto altrimenti avrebbe potuto raggiungere: non è vero? È ben questo

il caso di quella credenza che sorge dal rapporto di causa ed effetto. Orbene, se il medesimo accade per i restanti rapporti o principii associativi, si può stabilire nella forma di legge generale, che prende il suo posto in tutte le attività del pensiero.

Per questo nostro intento, noi possiamo osservare, come primo dato dell'esperienza, che, al vedere il ritratto d'un amico assente, il rapporto di somiglianza risveglia l'idea dell'amico; e che tutti i sentimenti di gioia come di dolore causati da quell'idea acquistano nuova forza e vigore. A produrre questo risultato concorre da una parte il rapporto di somiglianza, dall'altra la presenza di un'impressione attuale. Se il dipinto non somigliasse al modello, e tanto meno se non fosse un ritratto, non rinvierebbe mai a lui il nostro pensiero; e se non ci fosse un ritratto, come non c'è il modello, per quanto la mente possa passare dal pensiero del ritratto a quello dell'amico, sente che questa idea resta piuttosto indebolita che vivificata da questo paragone. Noi godiamo di vedere il ritratto d'un amico se l'abbiamo sensibilmente innanzi; ma se è altrove, preferiamo vedere il modello che la sua copia ridotta a un'immagine altrettanto vaga quanto lontana. Gli oggetti sensibili han sempre, più che ogni altro, una grande influenza sulla fantasia, e questa influenza si riversa sulle idee che sono in rapporto e più rassomigliano all'oggetto sensibile.

Possiamo rinforzare queste esperienze con altre di genere diverso, considerando gli effetti della contiguità come s'è fatto per la somiglianza. È certo che la distanza diminuisce la forza di ogni idea, e che, con l'approssimarsi ad un oggetto, anche se non si mostra lui stesso ai nostri sensi, agisce sullo spirito con un'influenza che s'accosta all'impressione immediata.

Il pensiero d'un oggetto trasporta facilmente a pensare ciò che gli è contiguo; ma (anche qui) è soltanto la presenza attuale d'un oggetto che richiama quello contiguo con vivacità superiore. Quando mi trovo a pochi passi da casa, qualunque cosa si riferisce ad essa mi tocca più strettamente di quando sono cento leghe distante; benché anche a distanza se ripenso a qualcosa che stia vicino ai miei amici o parenti, richiamo naturalmente l'idea di loro: siccome in quest'ultimo caso ambedue gli oggetti pensati sono idee, anche se facilmente associo l'uno all'altro, pure questo associarsi da solo, per mancanza di ogni impressione sensibile, non ha la forza di dare una maggior vivacità ad alcuna delle idee.

Quanto infine al rapporto causale, niuno dubiterà che abbia la stessa influenza degli altri due rapporti, di somiglianza e di contiguità. Supponete che ci sia presentato il figlio d'un amico, da tempo estinto od assente: è chiaro che questa impressione oggettiva farebbe rivivere all'istante l'idea del padre legata alla percezione del figlio, e richiamerebbe al nostro pensiero la familiarità e amicizia d'un tempo con colori più vivi di quelli, che in caso diverso ci sarebbero apparsi.

6. *Associazione psichica e credenza implicano una certa armonia prestabilita.*

In questi fenomeni d'associazione si deve notare, che la credenza dell'oggetto collegato a quello presente è un presupposto costante: senza di essa non funzionerebbe il rapporto. Se un ritratto agisce su

noi, ciò presuppone che noi crediamo all'esistenza del modello evocato. L'associazione di contiguità d'un oggetto col mio ambiente familiare non rievocherebbe le mie idee della casa, se non credessi che realmente essa esiste. Ora, io sostengo che questa credenza, in quanto supera il sensibile attuale e la sua immagine mnemonica, è di natura simile e nasce da cause simili a quelle delle associazioni di pensiero sopra spiegate e della loro vivacità ideativa [in presenza d'uno stimolo reale che le provochi]. Se butto sul fuoco un ceppo di legno secco, la mia mente è subito trasportata a pensare che aumenti e non che spenga la fiamma. Questo passaggio del pensiero dalla causa all'effetto non discende dal ragionamento, ma unicamente dall'abitudine dell'esperienza; e poiché il processo ha inizio alla presenza d'un oggetto sensibile, ciò rende l'idea o rappresentazione di (come sarà) la fiamma, più forte e più viva d'ogni sogno liberamente fluttuante nella fantasia. Quell'idea sorge di colpo; il pensiero le corre subito incontro e le imprime tutta quella forza di apprendimento che riceve dall'impressione sensibile.

Quando una lama minaccia il mio petto, perché l'idea di dolore e di ferita mi dovrebbe colpire più fortemente, che se mi fosse innanzi un bicchier di vino, ed io per caso al vederlo pensassi al dolore di una ferita? Ma che cos'è, insomma, la causa di questa forza reale dell'idea, fuor che soltanto la presenza di qualcosa e l'abituale trapasso all'idea d'un'altra cosa che fummo abituati ad unire con la prima? L'operazione mentale sta tutta qui, in ogni illazione concernente i fatti esistenti; ed è già una soddisfazione trovare qualche analogia che aiuti a spiegare tutto ciò. È dunque l'illazione sopra un oggetto presente quella che in ogni caso dà forza e positività obbiettiva all'idea postagli in relazione.

Allora, v'è una specie d'armonia prestabilita fra il corso della natura e la successione delle nostre idee a suo riguardo; e quantunque i poteri e le forze che governano la natura ci restino del tutto ignoti, pure, come s'è visto, i nostri pensieri e concetti sempre procedono in accordo con le altre cose della natura. L'abitudine è quel principio per cui si è attuata questa corrispondenza, così utile alla conservazione della nostra specie e a dirigere la nostra azione in ogni circostanza e bisogno della vita. Se il ripresentarsi d'un oggetto non avesse sempre e subito provocata l'idea degli altri che l'abitudine gli aveva congiunti, tutta la nostra conoscenza si sarebbe dovuta limitare alla stretta sfera dei sensi e della memoria; e non saremmo mai stati capaci di adattare i mezzi ai fini, o d'impiegare i nostri poteri a fare il bene e a evitare il male. Coloro che si compiacciono della scoperta e contemplazione delle « cause finali », hanno qui ampio argomento di applicare la loro meraviglia e ammirazione.

Aggiungo a ulteriore conferma della precedente teoria, che, siccome questa operazione della mente, per cui da uguali cause s'inferiscono uguali effetti, e viceversa, è tanto essenziale all'esistenza d'ogni creatura, non è probabile che potesse venire affidata alle fallaci deduzioni della ragione, la quale è lenta nelle sue operazioni, manca completamente nei primi anni dell'infanzia, e, se anche vi è, in ogni età e periodo della vita è soggetta estremamente all'errore e all'inganno. È più conforme alla consueta saggezza della natura assicurare un'attività così necessaria del pensiero con qualche istinto o tendenza automatizzata, che possa essere infallibile ne' suoi atti, possa rivelarsi dal primo apparire della vita e del pensiero, e restare indipendente da tutte le faticose deduzioni intellettuali. Come la natura ci ha insegnato a usare le nostre membra, senza fornirci

la nozione dei nervi e muscoli che le muovono, così ha radicato in noi un istinto che spinge avanti il pensiero sopra una pista corrispondente a quella che ha stabilita per gli oggetti esterni, pur lasciandoci ignari di quelle forze e potenze da cui dipende tutto quanto l'ordine e la successione regolare dei fatti oggettivi.

IV

LA PROBABILITÀ
(Sez. VI dell'Opera)

Benché nel mondo non vi sia qualcosa come il « caso », nondimeno la nostra ignoranza della reale causa d'ogni evento ha la medesima influenza sull'intelletto, generando una credenza e un modo di giudicare dello stesso tipo.

Certamente, v'è una probabilità, che deriva dal maggior numero di casi favorevoli a questa o a quella parte: dato che quel numero cresca e sorpassi le « chances » opposte, la probabilità acquista un aumento proporzionale e genera sempre un grado più alto di credenza o di assenso verso la parte in cui vediamo la superiorità. Se un dado fosse segnato da quattro faccie con una figura o con un certo numero di punti, e sulle due faccie rimanenti con una diversa figura o numero di punti, sarebbe più probabile che, gettando il dado, uscisse piuttosto il primo che il secondo segno; e se fossero cento contro uno i lati segnati con la stessa figura, la probabilità crescerebbe ancora di più, e la nostra fede o attesa si farebbe più salda e sicura. Questo

processo del pensiero o ragionamento probabile può sembrare ovvio fin alla banalità; ma a chi l'osservi più da vicino può, credo, offrire materia d'interessanti riflessioni.

È chiaro che, quando cerchiamo di prevedere l'evento che risulterà dal gettare quel dado, si sa che ogni faccia del dado ha la stessa probabilità di restare esposta; e questa è la vera natura del caso, di rendere del tutto uguali tutti i particolari eventi cui si riferisce. Ma se troviamo che un maggior numero di faccie concorrono a un evento piuttosto che all'altro, il pensiero è spesso attratto a questo evento che ritrova più spesso nel considerare le diverse possibilità o « chances » da cui dipende il risultato finale. Questo ricorrere di molte concordanze in un dato evento genera immediatamente, per uno strano congegno di natura, il sentimento della credenza, e dà a questo evento il vantaggio sul suo antagonista, che si sostiene sopra un numero inferiore di concordanze e ricorre meno spesso alla mente. Se intendiamo che la credenza altro non sia, che un concepire un oggetto in modo più positivo e più forte di quello raggiunto dalle pure finzioni dell'immaginazione, possiamo forse renderci conto, fin a un certo punto, di questa operazione: il ricorrere di molte ripetizioni viste o intraviste imprime nell'immaginazione l'idea più forte, le dà più energia e vigore, rende più sensibile la sua influenza su sentimenti ed affetti, e, in una parola, suscita quella fiducia e sicurezza che costituisce la natura della credenza e dell'opinione.

Si tratti di cause o di caso, il fatto della probabilità è lo stesso. Vi sono cause del tutto uniformi e costanti nel produrre un certo effetto, e mai in nessun caso furon còlte in fallo o irregolarità nella loro azione: il fuoco ha sempre bruciato e l'acqua soffocato le creature umane, e il prodursi del movimen-

to per impulso e per gravità è una legge universale, fino ad oggi senza eccezioni. Ma vi son altre cause che furon trovate più irregolari ed incerte: il rabarbaro non sempre ha servito a purgare, o l'oppio ad addormentare tutti coloro che presero queste medicine. È vero che, se una causa fallisce nel produrre l'usato effetto, la scienza non lo ascrive a irregolarità di natura, ma suppone che altre cause occulte nel meccanismo delle singole parti abbiano impedito l'azione; ma in ogni modo, i nostri ragionamenti e inferenze su tale accadimento sono gli stessi, come se questo principio non li riguardasse.

Siccome è l'abitudine che ci determina sempre a inferire trasportando il passato nel futuro, quando il passato fu del tutto regolare e uniforme, aspettiamo l'evento con la massima certezza e non lasciamo posto a supposizioni contrarie. Ma se si son visti effetti diversi seguire da cause che in apparenza erano esattamente simili, tutta la varietà di questi effetti deve presentarsi al pensiero nel portare il passato dentro il futuro, e giocheranno nel calcolo quando determiniamo la probabilità di un evento. Benché noi diamo la preferenza a ciò che fu più di solito osservato, e crediamo che si avvererà questo effetto, non dobbiamo trascurare gli altri, ma a ciascuno attribuire un peso e un'autorità in proporzione all'averlo trovato con maggiore o minore frequenza. In quasi tutti i paesi d'Europa, è più probabile che di gennaio qualche tempo geli anziché il clima continui aperto per tutto il mese; benché tale probabilità si proporziona ai differenti climi e si approssimi alla certezza nelle regioni più nordiche. Sembra dunque evidente che, quando trasferiamo il passato nel futuro, per determinare gli effetti che risulteranno da una causa, noi vi trasferiamo tutti i differenti avvenimenti nella stessa proporzione con la quale apparvero nel passato, e con-

cepiamo, per esempio, l'uno come esistito mille volte, un altro dieci, un terzo una volta sola. Quando un grande numero di vedute concorre qui in un evento, esse lo rafforzano e lo confermano nell'imaginazione, suscitando quel sentimento che chiamiamo credenza, e dànno al loro oggetto la preferenza su l'evento contrario, che non è sostenuto da ugual numero di esperienze, e ricorre meno frequentemente al pensiero nell'inferenza dal passato al futuro.

Fate che ognuno provi a rendersi conto di questa operazione del pensiero con qualcuno dei sistemi appresi dai filosofi, e si accorgerà della difficoltà. Per parte mia, reputo sufficiente aver suscitato con questi cenni l'interesse dei filosofi, e di averli resi coscienti di come sian difettose tutte le comuni dottrine nel trattare argomenti tanto interessanti e tanto alti.

V

L'IDEA DI CONNESSIONE NECESSARIA
(Sez. VII dell'Opera)

1. *Scienze matematiche e scienze morali.*

Il grande vantaggio delle scienze geometrico-matematiche sopra quelle morali sta in ciò, che le loro idee, nascendo su intuizioni sensibili, sono sempre chiare e determinate; la più piccola distinzione tra di esse è percepibile immediatamente, e gli stessi termini esprimon sempre le stesse idee senza mutare generando ambiguità. Un ovale non è mai confondibile con un cerchio, o un'iperbole con un'ellissi. Il triangolo isoscele si distingue dallo scaleno con limiti più esatti di quelli fra virtù e vizio, fra giusto e iniquo. In geometria, se si definisce un termine, facilmente e spontaneamente il pensiero sostituisce d'ora in poi la definizione al termine così definito; o, se non si adoperano definizioni, l'oggetto stesso può esser messo sott'occhio, in modo da esser appreso con esatta chiarezza. Ma i sentimenti più delicati dell'animo, le operazioni dell'intelletto, le infinite agitazioni delle passioni, anche se nel-

la loro propria realtà sono distinti, sfuggono con facilità al controllo della riflessione, e non è in poter nostro richiamare il fatto originale ogni volta che nasce l'occasione di esaminarlo. In tal modo l'ambiguità penetra via via nei nostri ragionamenti: cose somiglianti son prese facilmente per identiche, e alla fine la conclusione è ben lontana dalle premesse.

Tuttavia, se mettiamo il paragone tra queste due discipline nella giusta luce, si può tranquillamente affermare, che i loro vantaggi e difetti quasi si compensano a vicenda, e ambedue si riducono a uno stato di parità. Se la mente ritiene con gran facilità i concetti geometrici chiari e determinati, deve però aggirarsi in eterne e intricatissime catene di ragionamenti, e paragonare idee lontanissime allo scopo di arrivare alle sue astruse verità scientifiche. E se i concetti morali rischiano di cadere in oscurità e confusione se non si trattano con estrema cura, le inferenze in questo campo sono sempre assai più brevi e i passaggi intermedi che portano alle conclusioni assai più pochi di quelli delle scienze della quantità e del numero. Infatti, è rara in Euclide una proposizione così semplice, che non risulti più complicata di ogni ragionamento morale, se questo non si perde in fantasticherie chimeriche. Quando noi, anche per pochi passi, rintracciamo i principii dell'umano pensiero, saremo già soddisfatti di tal progresso, considerando come presto la natura chiuda il passo alle nostre ricerche sulle cause e ci riduca a sapere di non saper nulla.

Adunque, il più grosso ostacolo al nostro progresso nelle discipline morali e metafisiche, è l'oscurità delle idee e l'ambiguità dei termini; mentre la difficoltà principale delle matematiche sta nella lunghezza delle deduzioni e nel giro di pensiero richiesto per formulare una conclusione. Quanto poi

al progresso nelle scienze della natura, esso è forse ritardato principalmente dal bisogno di osservazioni di fenomeni, che spesso si scoprono per puro caso, e quando occorrerebbero non si riesce mai a trovarli nemmeno con la più diligente e cauta ricerca. Ma poiché sembra che la scienza morale sia rimasta finora indietro alla geometria e alla fisica, vorrei concludere che, anche se vi è qualche disparità fra quelle scienze sotto tal rispetto, le difficoltà che impediscono il progresso delle scienze morali richiedono anche cura e capacità superiori per essere superate.

2. *La causalità non è un'idea oggettiva.*

Non v'ha idea filosofica più oscura ed incerta di quella di « potenza », « forza », « energia », o di un legame di necessità (« causa »), di cui dobbiamo fare uso a ogni piè sospinto nel trattare ogni nostro argomento. Cercheremo quindi, in questo capitolo, di fissare, s'è possibile, il significato preciso di quei termini, e così dissipare in parte l'oscurità tanto lamentata in questo genere di filosofia.

Cominciamo con un'asserzione che non ammetterà molte dispute: tutte le nostre idee non son che copie delle nostre impressioni; in altri termini: è per noi impossibile *pensare* a una cosa che non abbiamo prima *sentito* coi nostri sensi esterni od interni. Già (nel capitolo 2°) cercai di spiegare e provare questo asserto, esprimendo la speranza che, applicandolo giustamente, si possa raggiungere nel discorso filosofico maggior chiarezza e precisione di quella conseguita finora. Quindi noi possiamo, più o meno, conoscere le idee complesse col metodo della definizione delle idee, che non è altro che

l'enumerazione di quelle parti, o idee semplici, di cui si compongono; ma quando la definizione s'è spinta fino alle idee più semplici, e vi trova ancora ambiguità e oscurità, che risorsa ci resta? Quale metodo può dare luce a queste idee e renderle ben precise e determinate agli occhi della nostra mente? Questo: farci sperimentare le impressioni o sensazioni originali di cui le idee eran copie. Le impressioni son tutte forti e sensibili; esse non implicano ambiguità. Non solamente si presentano esse in piena luce, ma possono sempre darne alle idee corrispondenti se fossero oscure. E con questo metodo potremo forse avere un nuovo microscopio, una specie di lente della scienza morale, con cui ingrandire le più piccole e semplici idee, in modo che cadano agevolmente sotto la nostra percezione al pari delle più grandi e visibili fra le idee che sogliono esser oggetto delle nostre ricerche.

Per aver dunque informazione piena circa l'idea della causalità o connessione necessaria tra i fenomeni, lasciatemi fare l'esame della corrispondente impressione; e, allo scopo di trovare questa impressione con maggiore certezza, andiamo a cercarla in tutte le sorgenti da cui l'idea di causa può esser derivata.

Quando noi consideriamo gli oggetti esterni che ci circondano, e cerchiamo come agiscono le cause, non riusciamo mai, caso per caso, a scoprire una forza produttiva e un nesso di necessità causale: ossia, una qualità che leghi l'effetto alla causa e renda l'uno necessaria conseguenza dell'altra. Nel fatto, noi troviamo soltanto che, attualmente, l'uno segue l'altra. Per esempio, l'urto di una palla di biliardo è seguìto dal movimento della palla urtata: ecco tutto quello che appare ai nostri sensi *esterni*. Da questo succedersi oggettivo, la mente non avverte sentimenti, ossia impressioni *interne*;

per cui, in nessun esempio particolare di causalità, singolarmente preso, vi è qualcosa che possa suggerire l'idea di produttività e di connessione necessaria.

Dal primo apparire d'un oggetto, noi non possiamo mai predire quale effetto sia per derivarne; mentre che, se la potenza o energia d'una causa si lasciasse scoprire dal pensiero, noi ne sapremmo in anticipo l'effetto senz'attendere l'esperienza, e potremmo alla prima determinarlo con certezza con la pura forza del pensiero ragionante.

In realtà, nessun elemento del mondo fisico ci lascia scoprire, con le sue qualità sensibili, una forza o energia, né lascia campo a immaginare che possa produrre qualcosa o debba esser seguìto da qualche altro oggetto, che si abbia il diritto di chiamare il suo effetto. Corporeità, estensione, moto: tutte qualità che sono quello che sono e così come sono, e non indicano mai che un diverso evento debba risultare da loro. La scena del mondo muta di continuo, e un fatto segue l'altro ininterrottamente; ma la potenza e la forza che muovono l'intiera macchina ci son del tutto celate né si lasciano intravvedere in alcuna qualità sensibile dei corpi. In via di fatto, noi sappiamo che il calore è un compagno costante della fiamma, ma qual sia il loro nesso, non v'ha spiraglio per immaginare o indurre. È dunque impossibile derivare l'idea di causa dalla riflessione sui corpi fisici nei casi singoli del suo agire, giacché nessun corpo rivela mai un qualsiasi potere di cui tale idea possa essere la copia.

3. *La causalità non è nemmeno soggettiva.*

Poiché dunque gli oggetti esterni, come si presentano ai sensi, non ci dànno un'idea di forza né di necessità causale, che leghi le azioni nei casi particolari, lasciatemi esaminare se questa idea derivi invece dal riflettere sulle operazioni del nosto spirito e sia copia di qualche impressione interna. Si potrebbe dire, che ad ogni istante noi siamo consci di forze interne, in quanto sentiamo che, al semplice comando del nostro volere, possiamo muovere gli organi del nostro corpo, o dirigere le facoltà del nostro spirito. Un atto di volizione produce un atto delle membra o eccita una nuova idea dell'immaginazione: noi apprendiamo per consapevolezza questa influenza del volere, e da ciò acquisteremmo l'idea di potenza ed energia; e così saremmo certi di possedere, noi stessi e gli altri esseri animati, tale potere causativo. Siffatta idea è dunque un'idea di riflessione, perché è nata dal riflettere sulle operazioni del nostro spirito e sul comando esercitato dalla volontà sugli organi come sulle facoltà dello spirito.

Cominceremo dall'esame di questa pretesa; e, prima di tutto, riguardo all'influenza della volontà sopra gli organi. Possiamo subito osservare, che questa influenza è un fatto, e, come ogni altro evento naturale, vien appreso unicamente con l'esperienza, e non può mai esser previsto per l'apparire di una energia o potere causale che leghi la causa all'effetto e renda questo la conseguenza infallibile di quella. Il movimento del nostro corpo tien dietro al comando del nostro volere: di ciò abbiamo ogni volta coscienza; ma il modo con cui ciò si attua, l'energia per la quale il volere compie un atto così straordinario, ecco ciò di cui immediatamente abbiamo così poca coscienza, che rimane

del tutto fuori della più attenta ricerca. E infatti:

1°) Vi è al mondo principio più misterioso dell'unione di anima e corpo, per cui una supposta sostanza spirituale acquisterebbe tale influenza sopra una sostanza materiale, che i più delicati pensieri potrebber agire nella più grossolana materia? Se noi potessimo col solo desiderarlo interiormente muovere le montagne o fermare il corso degli astri, questo poter agire al di fuori non sarebbe meno miracoloso e incomprensibile. Ora se noi percepissimo consapevolmente una forza o energia nel volere, questa forza ci sarebbe nota; e ci dovrebb'esser noto il suo nesso con l'effetto, e nota l'intima unione di anima e corpo, e la natura di queste due sostanze, per la quale l'una ha potere di agire in tanti casi sull'altra.

2°) Noi non siamo capaci di muovere tutti gli organi del corpo con la stessa autorità, eppure non possiamo dare una ragione, fuor che il fatto stesso, di una differenza così notevole fra organo e organo. Perché il volere agisce sulla lingua e sulle dita, ma non sopra il cuore o il fegato? Se fossimo consapevoli di un potere che agisca nel primo caso e non nel secondo, sapremmo rispondere; perché, senza attendere l'esperienza, percepiremmo direttamente come il comando volontario sopra gli organi agisca dentro quei dati limiti. Essendo ben noto come agisce in tali casi la forza volontaria, sapremmo anche perché la sua influenza raggiunge precisamente quei tali limiti e non va oltre.

Un uomo colpito a un tratto da paralisi degli arti, o che li ha perduti or ora, spesso, da principio, tenta di muoverli e di adoperarli per il solito uso. Egli ha altrettanta coscienza di poter comandare i suoi membri, quanta ne ha l'uomo in perfetta salute di poter mettere in azione ogni membro rimasto nel suo stato e condizione naturale. Ma non è

la coscienza quella che possa mai ingannare: la verità è, che in nessuno dei due casi noi abbiamo coscienza della forza agente. Noi apprendiamo la influenza del nostro volere soltanto in seguito all'esperienza; e questa ci dice soltanto che un fatto segue costantemente l'altro, senza istruirci sul nesso che segretamente li lega fra di loro inseparabilmente.

3°) Dalla fisiologia sappiamo, che nel movimento volontario il potere attivo non agisce direttamente sui membri stessi che sono mossi, ma su certi nervi e muscoli, e per mezzo di effluvi vitali (« animal spirits »), o forse di qualcosa ancor più sottile e sconosciuta, mediante cui il moto corre e si propaga fin che raggiunge quel membro che la volontà immediatamente vorrebbe muovere. Vi è prova più certa, che il potere di cui tutta questa operazione è il prodotto, ben lungi dall'essere percepito direttamente e in pieno da un sentimento o coscienza interiore, è la cosa più misteriosa e meno intelligibile? *Vogliamo* un certo evento: all'istante, si produce un altro evento, per sé ignoto, e totalmente diverso da quello designato, e questo ne produce un terzo egualmente sconosciuto, fino a che, a traverso una lunga catena, accade l'evento desiderato. Ma se noi avvertissimo il potere originario, dovremmo conoscerlo; e se lo conoscessimo, conosceremmo anche l'effetto, perché ogni causa è relativa al suo effetto, e viceversa: non conoscendo l'effetto, nemmeno la causa che lo produce può esser nota né avvertita. Del resto, come potremmo noi esser consapevoli di un potere agente sulle nostre membra, se non lo possediamo, ma abbiamo se mai quello di muovere certi spiriti vitali che, pur producendo alla fine quei movimenti, per intanto agiscono in maniera del tutto estranea al nostro intendimento?

Da tutto ciò possiamo ormai concludere, io spero, senza temerità, e anzi con sicurezza, che la nostra idea di potere causale non copia alcuna sensazione o coscienza di poteri interni a noi, quando diamo origine a un movimento del corpo o adoperiamo i nostri membri ai loro usi e funzioni. Che il loro muoversi tenga dietro ai comandi del volere, è un fatto della comune esperienza, simile agli altri fatti naturali; ma nell'uno come negli altri, sconosciuta e inconcepibile ci resta la potenza o l'energia che lo attuano.

4. *Anche la forza puramente spirituale ci sfugge.*

Ci sarà poi lecito dire, che siamo consci di una potenza o energia interna al nostro proprio pensiero, quando, mediante un atto o comando del volere, noi diamo vita a una nuova idea, fissiamo l'attenzione su di essa guardandola e girandola sotto tutti gli aspetti, e alla fine, quando pensiamo d'averla studiata abbastanza, l'abbandoniamo per passare a qualche altra idea? Argomenti analoghi credo che proveranno che anche questo comando della volontà non ci fornisce un'idea reale di forza o energia.

1°) Bisogna ammettere che, quando conosciamo una forza produttiva, conosciamo quella reale proprietà interna alla causa per la quale essa è atta a produrre l'effetto: infatti, si tratta della stessa cosa. Noi dobbiamo dunque conoscere la causa, l'effetto e il loro rapporto. Ma chi pretenderebbe d'essere informato di che cosa sia l'anima umana e la natura dell'idea, e la virtù dell'una di produrre l'altra? Si tratta di un vero atto creativo, un produrre qualcosa dal nulla, che implica un potere

così grande da sembrare, a prima vista, superiore a ogni essere finito. Si deve almeno concedere che un tale potere non sia né sensibile, né pensabile, e nemmen concepibile dalla mente. Noi avvertiamo soltanto l'evento, e cioè l'esistenza di un'idea che tien dietro al comando volontario; ma il modo in cui si attua questa operazione, la forza onde viene attuata rimane del tutto fuori della nostra comprensione.

2°) L'imperio dello spirito sopra se stesso è limitato non meno di quello sul corpo, e questi limiti non ci sono noti per ragionamento o per altra nozione sulla natura della causalità interna, ma soltanto per le constatazioni dell'esperienza, come in tutti gli altri eventi di natura e nelle azioni degli oggetti esterni. Il nostro imperio sopra i sentimenti e gli affetti è assai più debole di quello sopra le nostre idee; e anche quest'ultimo si riduce entro limitatissimi confini. Chi può sperare di darci la ragione profonda di questi limiti e del perché la volontà è debole nell'un caso e non nell'altro?

3°) Questa autarchia è molto diversa nei diversi momenti. Un uomo in salute la possiede più di uno languente per malattia. Siamo più padroni del nostro pensiero il mattino che la sera, a digiuno più che dopo un gran pasto. Che ragione possiamo dare di queste variazioni, fuor che il fatto sperimentato? Dov'è quel potere di cui pretendiamo d'esser coscienti? Non vi è qui, nello spirito o nel corpo, qualche segreto meccanismo e struttura intima da cui dipende l'effetto, e che, rimanendo del tutto ignoto, rende ugualmente sconosciuta e incomprensibile la potenza o energia del volere?

La volizione è certo un atto spirituale di cui siamo edotti a sufficienza. Rifletteteci sopra, consideratelo da tutti i lati: dove trovate mai la forza

creatrice che dal nulla fa nascere un'idea nuova, e con un « fiat » imita l'onnipotenza del suo primo Fattore, che, per così dire, chiamò su dal nulla all'esistenza tutte le infinite immagini della natura? Lungi dall'aver coscienza di questa energia del volere, noi abbiamo bisogno di una certa esperienza, qual'è quella che in noi si matura, per acquistar la convinzione che quegli effetti miracolosi sono il risultato di un semplice atto volitivo.

5. *La causalità intesa come intervento divino.*

La maggioranza degli uomini non prova alcun imbarazzo nel rendersi ragione dei fatti di natura più consueti e familiari, come la caduta dei corpi pesanti, la vegetazione delle piante, la generazione degli animali o la nutrizione per mezzo del cibo; ma in tutti questi casi crede di percepire la vera forza o energia causale che li unisce ai loro effetti e che agisce sempre necessariamente. Con la lunga abitudine si acquista una tendenza mentale ad attendere sicuramente, subito dopo l'apparire della causa, ciò che usualmente l'accompagna, e si stenta a pensare che ne possa risultare un evento diverso. E' soltanto quando si ha l'apparizione di fenomeni non abituali, come terremoti, pestilenze e prodigi d'ogni sorta, che la gente si trova impacciata nel cercarne la causa e spiegare il modo in cui vi si produce l'effetto.

Allora i più, in questi dubbi, ricorrono a qualche invisibile principio intelligente come causa diretta dell'evento che li sorprende, e che essi non possono attribuire alle consuete forze della natura. Ma i filo-

sofi, che spingono un po' più addentro la loro ricerca, subito capiscono che anche nel più abituale degli eventi la forza causale è altrettanto poco intelligibile, quanto nel più nuovo, e che impariamo soltanto per esperienza l'accompagnarsi costante dei fatti, senza mai riuscire a comprenderne il vero nesso causale. Per cui allora molti filosofi si stimano razionalmente costretti a ricorrere, per tutti quanti i casi di tale unione causale, a quel medesimo principio divino, al quale il volgo si appella soltanto nei casi che gli appaion miracolosi e sovrannaturali. Quei filosofi pensano che uno spirito intelligente sia, non solo la causa prima e originaria di ogni cosa, ma la diretta e unica causa di ciascun singolo evento fenomenico.

Essi inoltre sostengono che quegli obbietti chiamati di solito « cause », in realtà non sono che « occasioni »; e che il principio vero e diretto di ogni effetto non è una forza o potenza esistente nella natura, ma un atto di volizione dell'Essere supremo, il quale vuole che quei dati oggetti e fatti si trovino ogni volta fra lor congiunti. Invece di dire, che una palla da biliardo ne muove un'altra con una forza ch'ebbe origine dal Creatore della natura, dicono che è la stessa Divinità quella che, con un particolare atto volontario, muove la seconda palla, determinandosi a ciò « in occasione » della spinta della prima, consequenzialmente a quella legge generale che Essa s'è data nel regolare il mondo.

Allora però altri filosofi, estendendo questa critica, giungono a concludere che, se siamo del tutto ignari delle cause da cui dipende la mutua azione fra i corpi, lo siamo altrettanto delle forze da cui dipendono le azioni dello spirito sul corpo e del corpo sullo spirito; e che in questo come nel primo caso, né coi sensi né con l'interna coscienza, siamo capaci di stabilire il principio causale. La eguale

ignoranza (nei fatti di natura come in quelli dello spirito) li conduce quindi a una conclusione analoga: essi affermano che la causa immediata nel rapporto fra anima e corpo è la Divinità; che non sono gli organi di senso quelli che, eccitati dallo stimolo esterno, *producono* le sensazioni soggettive, ma è, anche qui, un particolare atto del volere di Dio che provoca la tale sensazione conseguente alla tale eccitazione nell'organo. In modo analogo, non è una energia esistente nella volontà che produce il movimento locale di un membro, ma è Dio stesso che si compiace di assecondare il nostro volere, per se stesso impotente, e di comandare quel movimento, che noi erroneamente attribuiamo a un nostro proprio potere efficace. Né i filosofi occasionalisti s'arrestano a questo punto: talora spingono lo stesso modo di vedere alle stesse operazioni interne dello spirito. La nostra visione mentale o concezione delle idee non è che una rivelazione fattaci dal nostro primo Fattore. Quando noi rivolgiamo volutamente il pensiero a qualche oggetto, e svegliamo la sua immagine nella fantasia, non è la volontà che crea tale idea, è il Creatore universale che la rivela alla mente e ce la presenta.

6. *Critica dell'occasionalismo.*

Così, secondo questi filosofi, ogni cosa è presenza piena di Dio. Non contenti di affermare che nulla esiste senza il suo volere, e che nulla può produrre alcunché senza sua concessione, essi spogliano la natura e ogni essere creato di qualsiasi potere, allo scopo di rendere ancor più sensibile e diretta la nostra dipendenza dal principio divino. E non

comprendono che con questa teoria diminuiscono, invece di magnificare, la grandezza di quegli attributi divini, che pretenderebbero di celebrare. Infatti, risulta maggiore la potenza di Dio se delega un certo grado di potere alle creature inferiori, che se produce ogni cosa col suo diretto volere. Risulta ch'è più saggio ordinare fin da principio con tale perfetta preveggenza la costruzione del mondo, che poi da se stessa e con attività propria possa servire a tutti i disegni della Provvidenza, anziché se il grande Creatore fosse obbligato ogni istante a metter in accordo le parti e ad animare col suo fiato ogni rotella di sì stupendo meccanismo. Per chi poi desideri una confutazione più filosofica di questa teoria, potran forse bastare le due seguenti considerazioni:

1°) A me sembra che questa dottrina dell'energia universale come attività dell'Essere supremo sia troppo ardita per riuscire mai a convincere chi sia a sufficienza consapevole della debolezza della ragione umana e degli stretti limiti in cui trovasi confinata la sua attività. Anche se la catena degli argomenti che conduce a questa ipotesi corresse a fil di logica, pur dovrebbe nascere un forte sospetto, per non dire l'assoluta certezza, che ci ha trascinato al di sopra della sfera delle nostre facoltà, spingendosi a conclusioni così trascendenti e così remote dall'esperienza della vita comune. Molto prima d'aver salito gli ultimi gradini di questa teoria, siamo già nel mondo del sovrannaturale: *qui*, noi non abbiamo più ragione di affidarci al metodo comune di argomentare (che vale per il mondo della natura) e di pensare che le nostre solite inferenze sulla probabilità tratta per analogia abbiano più la minima autorità. Il nostro scandaglio è troppo corto per toccar fondo in quegli immensi abissi. E per quanto ci possiamo lusingare

d'esser guidati a ogni passo da una specie di verisimiglianza ed esperienza morale, stiamo pur certi che questa esperienza della fantasia non ha valore probativo quando vien applicata a obbietti che trascendono la sfera dell'esperienza reale.

2°) Non riesco a scorgere una qualche efficacia negli argomenti su cui si fonda quella teoria. Verissimo che noi ignoriamo in che modo i corpi agiscono fra di loro: la loro forza o energia è del tutto incomprensibile; ma non ignoriamo ugualmente in che modo o per quale forza uno spirito, fosse anche lo Spirito supremo, agisce sopra di sé come sui corpi? Da che cosa, io vi domando, ce ne formeremo un'idea? Noi non abbiamo in noi stessi un sentimento o coscienza di tale potere. E non abbiamo idea dell'Essere supremo se non in ciò che apprendiamo riflettendo sopra le nostre proprie facoltà. Se dunque l'ignorare è una buona ragione per negare, dovremmo per principio negare ogni energia all'Essere supremo non meno che alla materia più grossolana, poiché invero ne sappiamo così poco dell'uno come dell'altra. Che cosa è più difficile concepire, che un movimento nasca da un impulso o che nasca da un atto volitivo? Tutto ciò che sappiamo è il nostro non saper nulla in ambedue i casi!

7. *La causa come legge di natura indotta su l'abitudine.*

Se vi ha un rapporto fra gli oggetti che a noi interessi conoscere perfettamente, questo è senza dubbio il rapporto di causa ed effetto. In esso trovano il loro fondamento tutti i nostri ragionamenti ri-

guardo alle cose ed esistenze reali; per suo mezzo unicamente, noi guadagnamo qualche sicurezza degli oggetti assenti e che non posson testimoniare di sé come sensazioni e ricordi. La sola utilità pratica di ogni scienza è d'insegnarci a dominare e a regolare il futuro con la nozione delle sue cause. Perciò i nostri pensieri e ragionamenti sono ad ogni istante basati su quel rapporto causale; mentre invece le idee che ce ne formiamo sono tanto imperfette, che non riescono a darci una giusta definizione della causalità, se non traendola da qualcosa di esterno ed estraneo ad essa. Oggetti simili seguono sempre altri oggetti simili: di questo abbiamo esperienza; quindi, conformemente a questa esperienza, possiamo definire la causa « un oggetto seguìto da un altro in modo che tutti gli oggetti simili al primo sono seguìti da oggetti simili al secondo ». O in altre parole: « in modo che, se non ci fosse stato il primo oggetto, non avrebbe avuto esistenza neppur il secondo ».

L'apparire della causa spinge sempre il pensiero a passare, per abitudine, all'idea dell'effetto: anche questa è un'esperienza, in base alla quale potremmo formulare quest'altra definizione di causalità: « un oggetto seguìto da un altro e il cui apparire sempre conduce il pensiero all'altro ». Ambedue le definizioni sono però indotte dalle contingenze esterne alla causa: a questo inconveniente non si rimedia, né si può raggiungere una definizione più perfetta che ci indichi quei caratteri inerenti alla causa in cui stia il nesso col suo effetto. Di questo nesso non abbiamo idea; anzi, non abbiamo una nozione precisa nemmeno di ciò che desideriamo sapere quando cerchiamo di afferrare la causa. Noi diciamo, per esempio, che la vibrazione di questa corda è la causa di questo suono:

ma come interpretare quest'affermazione? O noi intendiamo, che « questa vibrazione è seguita da questo suono e tutte le vibrazioni simili a questa furon seguìte da suoni simili », oppure che « questa vibrazione è seguìta da questo suono, e, all'apparire di essa, il pensiero precorre la sensazione e forma immediatamente un'idea del suono ». Noi possiamo considerare il rapporto di causa ed effetto in uno di questi due modi, ma all'infuori di questi non ne abbiamo la minima idea.

Secondo queste spiegazioni e definizioni, l'altra idea di « potenza » non è meno subiettiva dell'idea di causa: tutt'e due si riferiscono a un effetto, ossia a un secondo accadimento sempre unito al primo. Chiamiamo potenza quella proprietà *sconosciuta* di un oggetto, di cui fissiamo e definiamo il grado e la misura dagli effetti; e infatti tutti i filosofi ammettono, che l'effetto è la misura del potere. Ma se avessero una qualche idea del potere in se stesso, perché non potrebbero misurarlo in se stesso? L'uso frequente delle parole « forza », « potenza », « energia », tanto nei discorsi comuni quanto nelle scienze, non prova che noi conosciamo in alcun caso il principio del nesso causale o che ci si renda vero conto del perché una cosa produce l'altra. Questi termini nell'uso comune hanno significati molto instabili, e le loro idee son vaghissime e confuse. Anche un animale non può muovere i corpi esterni senz'averne il sentimento di un « nisus » o sforzo; come pure ha il sentimento o capacità d'avvertire passivamente il colpo d'un oggetto esterno in moto che lo urta. Anzi noi abbiamo tendenza a trasferire anche alle cose inanimate tali sensazioni, che son puramente istintive e dalle quali non possiam trarre inferenze razionali; e a supporre che quelle abbian tali sen-

sazioni ogni volta che dànno o ricevono movimenti. Giacché nulla è più abituale dell'applicare alle cose esterne tutte le sensazioni interne che hanno occasionato.

8. *Riassumendo.*

Riassumiamo dunque i ragionamenti di questo capitolo. Ogni idea è copia di qualche impressione o sensazione precedente, e dove non possiamo trovare alcuna impressione, possiamo star certi che non v'è neppure l'idea. Ora, in ogni singolo caso di azione materiale o morale, nulla vi ha che produca l'impressione di potere causale e di nesso necessario, né quindi ne possa suggerire l'idea. Sol quando si vedono molti casi uniformi e lo stesso oggetto sempre seguìto dallo stesso accadimento, comincia a prender piede la nozione di nesso causale. Allora noi proviamo un nuovo sentimento o impressione, ossia un'abituale associazione fra idee od immagini di un dato oggetto e di quello che sempre l'accompagna: questo sentimento è l'origine dell'idea di causalità. Infatti, se quest'idea nasce da un certo numero di casi particolari, e non da un singolo caso, deve nascere da quella circostanza che distingue i molti casi dal singolo; ora, il nesso abituale e l'anticipare l'immagine dell'effetto è la sola circostanza in questione, essendoci somiglianza in ogni altro carattere. Per ritornare a questo esempio familiare, la prima volta che vedemmo il movimento comunicato dall'urto della stecca a due palle da biliardo, era esattamente simile ad ogni caso che io possa oggi vedere, salvo soltanto che io non avrei potuto allora *inferire* un evento dall'altro, mentre potrei farlo ora, dopo una

lunga serie di esperienze uniformi. Non so se il lettore capirà facilmente questo ragionamento, ma temo che aggiungendo parole e rigirandolo sotto i suoi mille aspetti non farei che renderlo più oscuro e intricato. In ogni ragionamento astratto v'è un punto di vista: una volta raggiunto, per illustrare il soggetto è meglio oltrepassarlo che aggiungere parole. È quel punto di vista che noi cerchiamo di fissare, e lasciamo i fiori della retorica a soggetti più adatti.

VI

LIBERTÀ E NECESSITÀ
(Sez. VIII dell'Opera)

1. *Bisogna intendersi sulle parole.*

In problemi che (come questo) furono vagliati e discussi con grande ardore fin dalla prima origine della scienza e della filosofia, parrebbe logico attendersi che a traverso le dispute sia stato alla fine ben fissato il senso d'ogni termine, e che le ricerche che durano da duemil'anni sian riuscite a passare dalle parole al vero e concreto obbietto della disputa. E infatti non sembrerebbe naturale dare le definizioni esatte dei termini che si adoperano nella discussione e farne, non un puro suono di parole, ma il contenuto da vagliare ed esaminare? Ma purtroppo, se andiamo a guardare dappresso come stanno le cose, siamo indotti a tirare una ben diversa conclusione!

Intanto, il solo fatto che una controversia è rimasta così a lungo in piedi ed è tuttora indecisa, ci fa presumere che ci sia qualche equivoco di parole, e che gli avversari attribuiscano valori diversi

ai termini usati nella discussione. Supponendo infatti che le facoltà del pensiero siano per natura le stesse in ciascuno — ché altrimenti nulla sarebbe più vano del ragionare o disputare insieme —, se si attribuiscono gli stessi significati ai loro termini, non è più possibile che per tanto tempo si conservino opinioni opposte sul medesimo soggetto, specialmente se vi è uno scambio tra i punti di vista e ogni parte li consideri da ogni lato cercando gli argomenti che le diano la vittoria sugli antagonisti. È vero che, quando gli uomini si metton a discutere di problemi trascendenti la sfera delle nostre capacità, come quelli che concernono l'origine del mondo, o l'essenza della ragione, o il mondo degli spiriti, essi acchiappano nuvole in sterili discussioni senza mai giungere a conclusioni determinate. Ma quando il problema riguarda un obbietto della vita comune e dell'esperienza, si deve pensare che nulla debba mantenere la disputa tanto tempo irresoluta, se non è qualche equivoco di parola che tenga gli antagonisti sempre a distanza e impedisca loro di afferrarsi a un punto comune.

Questo avviene nell'eterna disputa sulla libertà e necessità; al punto che troveremo alla fine, salvo errore, che tutto il genere umano, colti e ignoranti, ha sempre avuto la medesima opinione su tal soggetto, e poche chiare definizioni avrebber messo fine all'istante all'intiera controversia. La quale, confessiamolo, è stata tanto dibattuta da ogni parte, e ha cacciato i filosofi in un tal labirinto d'oscuri sofismi, che non mi stupirei se un lettore delicato amasse la propria quiete al punto da tapparsi gli orecchi davanti alla proposta d'un problema, da cui non potrebbe aspettarsi né d'imparare né di divertirsi. Ma il modo col quale gli propongo io l'argomento, forse riuscirà a riaccendere la sua attenzione, essendo più nuovo e promettendo

almeno una decisione del dibattito, senza disturbare i suoi agi con ragionamenti oscuri ed intricati.

Spero dunque di far vedere come tutti gli uomini siano sempre stati d'accordo in ambedue le dottrine della necessità e della libertà, se a questi termini si riesce a dare un senso ragionevole; e che tutta la controversia si è sempre aggirata soltanto sulle parole. E comincio con l'esame della dottrina della necessità.

2. *La necessità fisica.*

Si ammette universalmente che la materia, in tutte le sue operazioni, è mossa da una forza necessaria (o determinante), e che in natura ciascun effetto è così esattamente determinato dall'energia della sua causa, che, date le stesse particolari circostanze, non ne potrebbe risultare alcun altro. La velocità e la direzione di ogni movimento sono predeterminati per legge di natura con tale rigore, che, all'urtarsi di due corpi, sarebbe meno strano vederne nascere una creatura vivente, che una velocità e direzione diversa da quelle attualmente prodotte. Volendo, dunque, formarci un concetto giusto e preciso di « necessità », dobbiam considerare in che modo esso sorge quando si riferisce ai rapporti fisici.

Sembra chiaro che noi non avremmo mai concepito la minima idea di necessità, ossia di connessione fra gli oggetti, nel caso che tutte le scene della natura mutassero continuamente in modo, che non ci fosser mai due avvenimenti simili, ma ogni oggetto fosse nuovo del tutto, senz'alcuna somiglianza con altro già veduto. Data questa ipotesi, noi potremo dire che un oggetto o fatto ne ha se-

guìto un altro, ma non che ne era l'effetto: il rapporto di causa ed effetto sarebbe rimasto affatto sconosciuto agli uomini. Da quel momento cesserebbe ogni processo di ragione circa i rapporti di natura, e il solo tramite per cui potrebbero giungere alla mente le nozioni sull'esistenza reale, resterebbe quello dei sensi e delle immagini. Il nostro concetto di necessità e causalità sorge dunque interamente dall'osservazione delle operazioni uniformi della natura, dove oggetti simili sono costantemente uniti fra loro, e il pensiero è tratto dall'abitudine a inferire l'uno dal riapparire dell'altro. La necessità, che noi ascriviamo alla materia, è un tutto formato da queste due condizioni: se si toglie il costante trovarsi uniti di oggetti simili e la conseguente inferenza dell'uno dall'altro, non abbiam più alcun concetto di connessione necessaria.

Se dunque è chiaro che l'umanità intiera ha sempre ammesso senza dubbi o esitazioni, che le dette due condizioni son quelle che contano nel nostro pensiero come per le nostre azioni volontarie, segue che tutti si son sempre trovati d'accordo sul criterio di necessità, disputando finora soltanto perché non si capivano fra loro.

3. *L'uniformità causale anche della condotta umana.*

Circa la prima condizione, del trovare un nesso regolare e costante tra eventi che si ripetono, ecco altre considerazioni che ci posson soddisfare anche per ciò che riguarda noi stessi. Si ammette universalmente che vi è una grande uniformità fra le azioni umane d'ogni tempo e d'ogni nazione, e che la natura umana rimane sempre la stessa ne'

suoi principii pratici. Gli stessi motivi producon sempre le stesse azioni; gli stessi eventi seguono sempre (anche qui) le stesse cause. Ambizione, avarizia, amor proprio, vanità, affetto, generosità, solidarietà: simili sentimenti, variamente mescolati e sparsi per la società, furono e sempre sono, dal principio del mondo, la sorgente di tutte le azioni ed imprese che si son sempre viste fare dagli uomini. Desiderate conoscere i sentimenti, le tendenze e la vita dei greci e dei romani? Studiate bene il carattere e le azioni dei francesi e degl'inglesi: non v'ingannerete molto trasferendo a quelli il grosso delle osservazioni che avete fatto su questi.

Il genere umano è talmente sempre il medesimo in ogni tempo e luogo, che la storia non c'informa mai di alcuna cosa che riesca nuova o strana. Il suo primo cómpito è unicamente quello di scoprire i principii costanti e generali della realtà umana, mostrando gli uomini in tutte le lor varie circostanze e situazioni e fornendoci un materiale su cui si possa riflettere per familiarizzarci con i moventi regolari dell'azione e del comportamento umano. Questi racconti di guerre, intrighi, fazioni e rivoluzioni sono altrettante raccolte di esperienze per cui il filosofo politico e morale può stabilire i principii della sua disciplina, al modo stesso in cui il fisico o filosofo della natura si familiarizza con la natura dei minerali, delle piante e degli altri oggetti esterni con esperienze che fa sopra di essi. La terra, l'acqua e gli altri elementi esaminati da Aristotele e da Ippocrate erano simili a quelli che oggi stanno sotto i nostri occhi non meno che gli uomini descritti da Polibio e da Tacito son gli stessi che ora governano il mondo.

Se un viaggiatore, ritornando da un lontano paese, ci narrasse di uomini affatto diversi da quelli che abbiam sempre veduto — uomini privi d'ogni

avarizia o ambizione o vendetta, che si compiacessero solo dell'amicizia, della generosità e solidarietà —, noi subito scopriremmo da queste circostanze la sua falsità, e lo denunceremmo come un bugiardo con la stessa certezza che se avesse rimpinzato la sua storia col racconto di centauri o di draghi, di miracoli e prodigi. Quando vogliamo condannare qualche invenzione introdotta nella storia, non possiamo trovare argomento più convincente che il provare, che le azioni attribuite a una persona sono in assoluto contrasto col corso naturale dei fatti, e che in quelle date circostanze non v'erano motivi umani che la potessero mai indurre a una tale condotta. Per es., può essere sospetta la veracità di Quinto Curzio dove descrive il coraggio sovrannaturale di Alessandro, che da solo si sarebbe precipitato all'assalto di moltitudini di nemici, e dove narra della forza e attività sovrannaturale nel resistere loro. Tanto ovvia e universale è la nostra convinzione della uniformità dei motivi che fanno agire gli uomini, come delle cause che agiscono in natura.

Di qui nasce, del pari, il vantaggio di quell'esperienza acquisita vivendo a lungo nella varietà di occupazioni e rapporti sociali, in quanto c'istruisce sui principii della natura umana e diviene regolatrice della nostra futura condotta come del nostro pensiero pratico. Sotto la sua guida, noi, dalle azioni, espressioni e perfino dai gesti degli uomini, risaliamo a conoscerne le tendenze e i motivi delle azioni; e reciprocamente dal conoscere i motivi e le tendenze discendiamo all'interpretazione degli atti. Le osservazioni uniformi, tesaurizzate nel corso dell'esperienza, ci dànno la chiave della natura umana e ci guidano a scioglierne i grovigli. I pretesti e le apparenze non c'ingannano più: le dichiarazioni politiche si ammettono come l'artificioso

colorito dato alla propria causa; e per quanto si dia giusto peso e autorità alla virtù e all'onore, quel perfetto disinteresse così spesso vantato, non l'attendiamo mai nelle moltitudini e nei partiti, raramente nei loro capi, e ancor più difficilmente negli individui di qualunque rango o posizione sociale.

Ma se non ci fosse uniformità nelle azioni umane, e ogni esperienza del genere ci mostrasse irregolarità ed anomalie, non ci sarebbe più possibile unificare delle osservazioni costanti sull'uomo, e nessuna esperienza, per quanto accuratamente elaborata con la riflessione, ci potrebbe mai servire a scopo alcuno. Perché il vecchio coltivatore è più abile nel suo mestiere del giovane che incomincia? Per quella certa uniformità nei rapporti tra sole, pioggia e terra riguardo alla vegetazione, l'esperienza della quale insegna al vecchio pratico le regole con cui governare e dirigere quei rapporti.

4. *La contingenza non esclude la necessità causale.*

Non dobbiamo tuttavia aspettarci che quell'uniformità delle azioni umane possa estendersi al punto, che tutti quanti, nelle stesse circostanze, agiranno sempre nello stesso modo preciso, senza far la sua parte alla diversità dei temperamenti, pregiudizi e opinioni. Una tale uniformità in ogni particolare non si troverebbe in nessuna parte della natura. Viceversa, dall'osservare la varietà di condotta negli uomini diversi siamo indotti a formare una grande varietà di leggi pratiche, le quali non cessano dal basarsi sopra un certo grado d'uniformità e regolarità.

I costumi degli uomini sono diversi nei diversi

tempi e luoghi? Questo c'insegna come sia grande la forza delle abitudini e dell'educazione, che fin dall'infanzia modella lo spirito formandone un carattere stabilmente costituito. Il comportamento e la condotta morale differiscono molto fra l'uno e l'altro sesso? Di qui facciamo la conoscenza della varietà di temperamento impressa dalla natura ai sessi e conservata con regolarità costante. Le attività d'una persona differiscon molto nei varii periodi della sua vita, dall'infanzia alla vecchiaia? Questo offre occasione a molte osservazioni generali sul graduale mutarsi dei nostri sentimenti e tendenze e sulla diversità delle norme prevalenti secondo l'età. Perfino le peculiarità dei caratteri in quanto strettamente individuali non mancano di presentare una uniformità d'azione: se così non fosse, il frequentare una persona e lo studiarne la condotta non c'insegnerebbe mai le sue inclinazioni e non ci gioverebbe punto a regolare il nostro comportamento a suo riguardo.

Concedo che si possan trovare molte azioni che non sembrano in regolare rapporto con alcun motivo conosciuto, formando eccezione a tutte le regole di condotta via via stabilite per la società. Orbene, noi possiamo benissimo capire come si formano i giudizi su simili atti straordinarii e fuori norma: basta ricordare i sentimenti che sorgono comunemente anche riguardo ai fenomeni eccezionali che appariscono in natura e nei rapporti di oggetti esterni. Non tutti gli effetti sono congiunti con uguale regolarità alle loro cause consuete. Ma l'uomo politico, che governa la condotta d'esseri che agiscono per sensibilità e intelligenza, può mancare il suo effetto, proprio come l'artigiano che lavora soltanto la morta materia.

Il volgo, che giudica ogni cosa dalla più superficiale apparenza, attribuisce il poterci essere o

non essere d'un avvenimento a una certa incertezza anche della causa, che spesso farebbe mancare la sua abituale influenza, benché nulla le impedisca d'agire. Ma i filosofi, sapendo che quasi ogni aspetto della natura nasconde un'immensa varietà di principii attivi che rimangono celati per la loro tenuità o lontananza, pensano che per lo meno è ammissibile, che il poterci essere o no un evento non dipenda da una contingenza nella causa, ma da qualche segreto incontro di cause contrarie. Questa ipotesi si converte in certezza osservando più da presso, perché essi notano che, all'esame rigoroso, il contrastare degli effetti denota sempre un contrasto fra le cause che si neutralizzano l'una con l'altra. Se l'orologio si ferma, un contadino non sa darne miglior ragione che dicendo, che suole non andar tanto bene; ma l'orologiaio capisce subito, che la stessa forza della molla e del pendolo continua ad agire ugualmente sulle ruote, e se manca l'usato effetto è soltanto perché un granello di sabbia intoppa tutto il movimento. Dall'osservazione di molti casi simili i filosofi sentenziano, che il nesso fra l'effetto e la causa ha sempre la stessa necessità, e che l'apparente incertezza di alcuni casi dipende solo dall'interno contrasto fra cause opposte.

Così, per esempio, nel corpo umano, quando insoliti sintomi buoni o cattivi giungono inattesi: quando le medicine non producono gli effetti abituali; quando per singolari ragioni si producono fatti irregolari: i filosofi e i fisiologi non ne restan sorpresi, né sono tentati di negare, in linea generale, la necessità e uniformità di quei principii che regolano l'economia organica. Essi sanno che un corpo umano è un meccanismo complicatissimo, entro cui si celano molte segrete energie di cui non sappiam nulla, che ce lo fanno apparire al-

quanto disuguale nelle sue attività; per cui, gli accadimenti che esternamente ci si mostrano irregolari, non provano affatto che le leggi della natura non siano osservate con la massima regolarità nelle operazioni interne che lo governano.

Coerentemente il filosofo deve applicare lo stesso ragionamento alle azioni e volizioni degli esseri intelligenti. Spesso gli atti più strani e inaspettati d'un uomo si possono spiegare conoscendo tutte le circostanze particolari del suo carattere e della situazione. Una persona di educazione garbata ci dà una risposta brusca: ma essa ha il mal di denti, oppure ha saltato il pranzo. Un uomo lento ora sembra abbia l'argento vivo: ha vinto un terno al lotto. O se talvolta avviene che un atto non si possa spiegare in se stesso né dagli altri né dall'autore medesimo, noi già sapevamo in generale che il carattere d'un uomo presenta un certo margine d'incostanza e d'irregolarità. Una certa incostanza è, per così dire, il carattere costante dell'umana natura, benché lo si debba dire più particolarmente di certuni, che non han regole fisse nel loro agire ma vanno avanti correndo qua e là a capriccio. Nonostante queste apparenti irregolarità, i principii e motivi psichici agiscono in modo uniforme; proprio come il vento, la pioggia, le nubi e le altre variazioni del tempo avran bene, si suppone, le loro leggi stabili che li governano, benché non facili a scoprire dalla sagace ricerca del meteorologo.

Così si scorge che, non soltanto il legame fra i motivi e gli atti volontarii è altrettanto regolare e uniforme come quello di causa ed effetto in ogni parte della natura, ma che questo legame regolare è anche da tutti riconosciuto, e non esso è stato mai l'oggetto della disputa (fra la necessità e la libertà), né in filosofia né nella vita comune.

5. *La vita sociale implica che il volere sia determinato.*

La reciproca dipendenza fra gli uomini nella società è così stretta che raramente un atto umano è completo nell'individuo stesso e si attua senza riferimento all'azione degli altri, necessaria perché quell'atto costituisca in pieno una risposta volontaria d'un essere agente. Il più modesto artiere, che lavora da solo, attende almeno che lo Stato lo protegga assicurandogli il godimento del frutto del suo lavoro; inoltre attende, quando porta al mercato la sua merce, offrendola a un prezzo ragionevole, di trovare chi gliela compra, e col denaro guadagnato potrà indurre altri a fornirgli quei comodi che gli son necessari per vivere. E quanto più gli uomini estendono i loro negozi, e rendon più complessi i rapporti sociali, tanto più inseriscono nei loro concetti pratici una grande varietà di possibili risposte volontarie, ciascuna delle quali per i suoi personali motivi verrà a cooperare coi loro proprii.

Ebbene, in tutti questi divisamenti, essi si basano sull'esperienza passata, proprio come nei ragionamenti riguardanti gli oggetti materiali; e credono fermamente che gli uomini, non meno delle forze naturali, continueranno ad agire come han sempre fatto. Un industriale, per eseguire un lavoro, conta sullo sforzo de' suoi operai al modo stesso che conta sugli strumenti che impiega, e nell'un caso come nell'altro sarebbe ugualmente sorpreso di non avere ciò che ne attende. In una parola, questo ragionare inferendo dal passato il futuro circa le azioni degli altri, è così incorporato nella nostra vita, che nessuno, se non dorme, sta mai un istante senza usarlo. Non avevamo dunque ragione di asserire, che tutti gli uomini sono sempre stati d'accordo nel

concetto di necessità, secondo la definizione e spiegazione che ne abbiam data?

Né, in ciò, i filosofi han mai nutrito una differente opinione da quella del volgo: a parte il fatto, che quasi ogni azione della loro vita presuppone quel concetto, non v'è parte, o ben poche, del sapere speculativo cui esso non sia essenziale. Che diverrebbe la storia, se non prestassimo fede alla veracità degli storici su l'accordo con la nostra esperienza degli uomini? E la politica sarebbe una scienza, se le leggi e le forme di governo non avessero un certo potere determinante di sentimenti individuali, e se questi sentimenti non agissero costantemente sugli atti? E con quali pretese eserciteremmo la nostra critica sopra un dramma in versi o in prosa, se non potessimo giudicare la condotta e i sentimenti de' suoi personaggi, se sian naturali o artificiosi, e per i tali caratteri nelle tali circostanze? Sembra pertanto quasi impossibile mettersi a pensare o a fare qualcosa, senza riconoscere il concetto di necessità, e la relativa illazione dai motivi alle azioni volontarie, e dalla personalità alla condotta.

Ed invero, quando si consideri come, ciò ch'è evidente in natura e ciò che lo è nello spirito, s'incastrino perfettamente fra loro e formino una unica catena di argomenti, non ci si deve fare scrupolo di ammettere che sono della stessa natura e derivano dagli stessi principii. Un prigioniero senza quattrini né protezioni, vede l'impossibilità di evadere, tanto se considera l'ostinazione del carceriere, quanto se considera i muri e le sbarre entro cui sta chiuso; e, per ogni tentativo di liberazione, sceglie piuttosto di cimentarsi col ferro e la pietra di questi, che con la natura inflessibile di quello. Se un uomo ricco e dabbene, e mio intimo amico, viene nella mia casa, quando sono fra i miei servi, io sono si-

curissimo ch'egli non si avanza per uccidermi e rubare il mio calamaio d'argento, e io non temo questa cosa più che la rovina della stessa casa, ch'è nuova e salda e ben fondata. Costui può esser colto da improvvisa e strana pazzia? Sì, ma allo stesso modo può venire un improvviso terremoto e far crollare giù la casa sotto i miei occhi... Almeno la metà dei ragionamenti umani è fatta d'inferenze simili a questi esempi: si attende qualcosa con maggiore o minor certezza in proporzione alle nostre esperienze sulla normale condotta degli uomini in date situazioni particolari.

6. *La credenza nella libertà.*

Spesso mi son chiesto per quale mai ragione l'intiero genere umano, pur avendo accettato senza esitare il concetto di necessità ogni volta che agisce e che pensa, ha poi trovato una certa riluttanza ad affermarlo, mostrando piuttosto, in ogni tempo, un'inclinazione a professare l'opinione opposta (della libertà). Io penso che la cosa si possa spiegare nel modo seguente: se noi ci riferiamo alle azioni fra i corpi e al prodursi degli effetti dalle cause fisiche, troviamo che le nostre facoltà conoscitive non ci posson portare più oltre la conoscenza di quel rapporto, il solo constatabile, per cui certi dati oggetti sono costantemente congiunti fra loro, e per cui il pensiero è spinto a un passaggio abituale dall'apparire dell'uno all'aspettativa dell'altro. Ma per quanto questa conclusione sul nostro non sapere risulti da un rigoroso esame dell'argomento, gli uomini sempre conservano una tenace inclinazione a credere di penetrare più addentro nei poteri della natura, e di percepire qualcosa di simile a un nesso

necessario tra causa ed effetto. Quando, poi, si volgono a riflettere sopra le attività del loro stesso spirito, e non avvertono questo nesso fra il motivo e l'atto, sono perciò disposti a credere che sia questa la differenza fra gli effetti risultanti da una forza materiale e quelli che sgorgano dal pensiero e dall'intelligenza.

Ma noi, convinti di non conoscere altro, in fatto di causalità d'ogni genere, che la pura unione costante di oggetti e la conseguente illazione del pensiero dall'uno all'altro, troviamo che, nelle azioni volontarie, queste due circostanze hanno luogo per ammissione di tutti, e ancor più facilmente possiamo dire che in ogni causalità, la necessità è la stessa. E sebbene questo modo di ragionare sembri contraddire il concetto di molti filosofi, attribuendo una necessità alle determinazioni del volere, riflettendoci vediamo che il dissenso sta solo nelle parole, non nel loro sentimento del reale, perché una necessità, nel senso datole, non fu mai né può mai essere respinta, credo, da alcun filosofo. Forse si può soltanto presumere che nei rapporti fisici noi riusciamo a percepire qualche connessione fra causa ed effetto più profonda, e che non ci sarebbe nelle azioni volontarie degli esseri intelligenti. Ora, che ciò sia o non sia può risultare unicamente dall'esame di fatto, e tocca a quei filosofi render valide le loro asserzioni col descrivere o definire quella necessità e col mostrarcela nelle azioni dovute a cause materiali.

Invero, mi sembra che si affronti in senso storto il problema della libertà e necessità, quando si comincia coll'esaminare le facoltà dell'anima, l'influenza dell'intelletto e l'azione volontaria. Prima vediamoli a discutere una questione molto più semplice, ossia l'azione fisica e la materia inanimata, e a provarsi se possano formarsi un'idea di causa ne-

cessaria, oltre quella d'una congiunzione costante fra oggetti e della conseguente illazione del pensiero dall'uno all'altro. Se queste due condizioni formano, nella realtà, tutto ciò che di necessario afferriamo sul mondo materiale, e quando tutti convenissero che le stesse condizioni han luogo anche per le attività psichiche, la disputa sarebbe finita, o almeno si dovrebbe riconoscere ch'è ormai una disputa di pure parole. Ma fin che supponiamo avventatamente d'avere non so che profonda idea del determinismo causale dei fatti esterni, mentre non troviamo nulla di più profondo nell'atto psichico del volere, resta impossibile, partendo da premesse tanto sbagliate, portare il problema a una conclusione determinata.

L'unico metodo per non ingannarci è di salire più in alto, di rivedere in che stretti limiti la scienza può parlare di cause fisiche, e di persuaderci che ne sappiamo soltanto quella costante congiunzione e quella illazione più volte menzionate. Forse la difficoltà starà nel fissare limiti così angusti all'umano intelletto; ma, dopo ciò, non troveremo difficoltà nel passare ad applicare questo concetto alle azioni del volere. Infatti, è evidente che gli atti hanno una regolare congiunzione con i motivi, le condizioni e il carattere di chi agisce; e siccome noi inferiamo dagli uni agli altri, dobbiamo riconoscere anche a parole quel legame di necessità che abbiamo confessato implicitamente in ogni deliberazione pratica e ad ogni passo della nostra condotta e del nostro comportamento.

7. (Nota:) *La libertà del libero arbitrio.*

La prevalenza della dottrina della libertà morale si può spiegare con un'altra ragione, cioè la falsa sensazione o illusoria esperienza che abbiamo o possiamo avere di una libertà o arbitrio d'indifferenza nel fare o non fare alcune azioni. La necessità di un'azione, nella materia come nello spirito, non è, a rigor di termini, una qualità che stia nella cosa o persona agente, ma nel pensiero di un essere intelligente che possa giudicare l'azione; e sopra tutto consiste nell'esser costretto, il pensiero, a inferire, da qualche cosa che precede, l'attuarsi reale di quella data azione. E la libertà, quando si oppone alla necessità, non è altro che la mancanza di quella costrizione, e il provare un certo allentamento o indifferenza del passare o non passare dall'idea di un oggetto a quella d'un altro oggetto che gli succeda. Ora si può osservare, che mentre, *quando riflettiamo* sulle azioni volontarie, è raro provare una simile indifferenza, e anzi si è ordinariamente pronti a inferirle con la massima certezza dai motivi e dalle disposizioni di chi le compie, *quando* invece proprio *compiamo* queste stesse azioni, è frequente che si provi qualcosa di simile; e questo è stato adoperato come una prova dimostrativa e magari intuitiva della libertà umana, per il solito facilissimo scambio fra cose che si somigliano.

Noi sentiamo che in tanti casi le nostre azioni sono soggette al nostro volere; e immaginiamo di sentire che il nostro volere non è soggetto a niente, perché, quando un altro ci contraddice sfidandoci a provarlo, sentiamo che la volontà si muove a piacere in ogni direzione, e ci dà una rappresentazione di se stessa, scolasticamente detta « velleità », da quel lato in cui non si è determinata. Questa rappre-

sentazione, o finzione di atto, siamo convintissimi che, a sua volta, poteva attuarsi in concreto, perché, se ce la negano, troviamo di poterlo fare ora con un nuovo tentativo. Ma non consideriamo che il vano desiderio di mostrare la nostra libertà diviene, adesso, il movente del nostro atto. Per cui è certo che, comunque ci s'immagini di sentire una libertà interna a noi, lo spettatore continuerà ad inferire il nostro atto da un motivo e dal nostro carattere; e anche se non vi riesce, conclude che lo potrebbe sempre fare se conoscesse perfettamente ogni circostanza della nostra situazione e del nostro temperamento, e le più segrete molle del nostro complesso psichico e della nostra inclinazione. Ora, questa è la pura essenza della necessità, secondo la precedente dottrina.

8. *Come si conciliano le due tesi.*

Per proseguire nel mio progetto di conciliare libertà e necessità, ch'è il più vessato problema della scienza più vessata, la metafisica, basteranno poche parole a provare che tutto il genere umano si è sempre accordato così nel concetto di libertà come in quello di necessità, e che tutta la discussione, anche sotto questo aspetto, è stata finora soltanto di parole. Infatti, qual'è il significato di libertà quando si applica agli atti del volere? Certo, non si può intendere di dire, che gli atti abbiano così poca connessione coi moventi, con le tendenze e circostanze, che gli uni non debbano seguire gli altri con una certa uniformità, e che i primi non provochino una illazione per concludere all'esistenza dei secondi.

Questi sono semplici e arcinoti dati di fatto. In tal caso, libertà deve significare soltanto « un poter agire o non agire secondo le determinazioni del volere »: vale a dire, che possiamo star fermi oppure muoverci se scegliamo l'una o l'altra cosa. Ora questa cosiddetta libertà, tutti ammettono che appartenga a chiunque non sia incatenato o in prigione, e non è dunque argomento di disputa.

Qualunque definizione si voglia dare della libertà, dobbiamo far molta attenzione a queste due condizioni necessarie: primo, che sia in accordo coi semplici dati di fatto; secondo che sia in accordo con se stessa. Se osserviamo queste due regole, e così rendiamo intelligibile la nostra definizione, sono convinto che tutto il mondo si troverà della stessa opinione a suo riguardo.

È universalmente ammesso che nulla esiste senza una causa della sua esistenza, e che, a un esame serrato, il caso non è che una parola negativa, e non significa alcun reale potere esistente da qualche parte in natura. Però si pretende che certe cause siano necessarie e altre no; ed è qui che sta l'importanza delle definizioni. Lasciate che uno mi definisca una causa senza comprendervi, come parte della definizione, la necessaria connessione col suo effetto, e che mi mostri distintamente l'origine sperimentale dell'idea espressa con la definizione stessa, e io gli concederò subito tutto il resto. Ma se è stata accettata la precedente spiegazione, la cosa non può assolutamente avvenire. Se i fatti non avessero una regolare connessione fra loro, non avremmo mai conservata alcuna nozione di causa ed effetto; e quella regolare connessione produce l'illazione intellettiva, che forma l'unico nesso causale che abbia un senso per noi.

Chiunque tenti una definizione di causalità esclu-

dente queste condizioni, sarà costretto, o ad usare termini inintelligibili, o tali da ridursi a sinonimi di quello che voleva definire. E se ammettessimo la suddetta definizione, una libertà, che sia opposta alla necessità ma non alla costrizione, sarebbe la stessa cosa del caso, che per ammissione universale non esiste!

(*Nota*): Del pari, se una causa vien definita « ciò che produce qualcosa », è facile ribattere, che « produce » è sinonimo di « causare ». Allo stesso modo, se la causa vien definita « ciò per cui qualcosa esiste », ritorna la stessa obbiezione: che cosa s'intende con la parola « per cui »? Se si fosse detto che la causa « è ciò *dopo di cui* qualcosa costantemente esiste », avremmo capito i termini, perché questo, infatti, è tutto ciò che ne sappiamo. E quella costanza forma la vera essenza della necessità, di cui noi non abbiamo alcuna altra idea.

VII

(Conclusione)

LA FILOSOFIA SCETTICA
(Sez. XII dell'Opera)

1. *Il dubbio metodico di Cartesio.*

Lo « scettico » è un nemico di Dio, che provoca la naturale indignazione di tutti i filosofi gravi e religiosi: benché sia certo che nessuno ha mai incontrato una creatura talmente assurda, né conversato con un tal tipo, che non avrebbe né opinioni né principii su nessun argomento, né pratico né teoretico. Il che fa nascere questa naturalissima domanda: che s'intende per uno scettico? E questi principii filosofici del dubbio scettico, fin a che punto li possiamo spingere?

V'ha una forma di scetticismo che dovrebbe precedere tutta la restante ricerca filosofica, di cui grande zelatore fu con altri il Cartesio, come di un sicuro preservativo dagli errori e dai giudizi avventati. Cartesio raccomanda di dubitare di tutto: non soltanto di tutte le nostre fondamentali opinio-

ni di principio, ma anche delle nostre facoltà in se stesse, della cui veracità, egli dice, ci dobbiamo noi stessi assicurare con una catena di ragionamenti dedotti da qualche principio originale, su cui non ci sia più possibilità d'errore o d'inganno. Ma tal principio originario, avente sugli altri il privilegio d'esser chiaro ed evidente per sé medesimo, non esiste; o, se esistesse, come potremmo avanzare d'un passo oltre quel punto se ci dobbiamo servire di quelle stesse facoltà, delle quali s'è già detto che dobbiamo diffidare? Perciò, se il dubbio cartesiano potesse mai esser davvero attuato da una creatura umana, cosa evidentemente impossibile, diverrebbe un dubbio perenne e senza uscita, e nessun ragionamento ci potrebbe più condurre a qualcosa di certo e di convincente su qualsiasi argomento.

Bisogna però convenire che questa forma di scetticismo, se alquanto moderata, può esser intesa in un senso ragionevolissimo, e allora diventa una preparazione necessaria agli studi filosofici, perché ci conserva la opportuna imparzialità di giudizio e ci libera la mente da tutti quei preconcetti, di cui l'educazione e le opinioni avventate ci avevano rimpinzati. Sì: il partire da principii chiari e per se stessi evidenti; procedere poi a passi cauti e sicuri; rivedere spesso le nostre conclusioni ed esaminare attentamente tutte le possibili conseguenze, anche se con questi mezzi sarà lento e breve il nostro cammino, son queste le sole regole metodologiche con le quali possiamo sperare di raggiungere una verità e conquistare una certezza stabile utile per le nostre determinazioni.

2. Lo scetticismo critico. Il relativismo conoscitivo.

C'è un'altra forma di scetticismo, che, invece, viene dopo l'indagine scientifica, cioè quando si pensa che le nostre facoltà mentali ci abbian del tutto ingannato, o che sian incapaci a raggiungere qualche conclusione stabile in tutti quei problemi speculativi sui quali comunemente esse si adoperano. Perfino la realtà delle nostre sensazioni è messa in dubbio da una certa filosofia, e le norme della vita comune vengon sottoposte agli stessi dubbi dei più arcani principii metafisici e teologici. Siccome queste dottrine paradossali, se dottrine si posson chiamare, sono ostensibili in molti filosofi, come in parecchi altri la loro confutazione, sorge naturalmente la curiosità di chiedersi su quali argomenti si possan fondare.

Non è il caso d'insistere sulle istanze più trite, portate dagli scettici in ogni tempo, contro l'evidenza del senso: come la prova tratta dall'imperfezione e fallacia dei nostri organi in mille casi, il bastone che appare storto immerso nell'acqua, il variare della grandezza dello stesso oggetto variando la distanza, la doppia immagine che sorge se premiamo uno degli occhi, e tante altre illusioni dello stesso genere. In verità, queste istanze scettiche valgono soltanto a provare che i sensi da soli non implicano che se ne debba dipendere, ma che bisogna correggere il dato sensibile con la ragione, considerando la natura del mezzo, la distanza dell'oggetto, la disposizione dell'organo; per renderli, nella loro sfera, giusti criterii di vero e falso. Ma vi sono altri argomenti più profondi contro il sensismo che non permettono una soluzione altrettanto facile.

Sembra evidente che gli uomini sono spinti da un

istinto o predisposizione naturale a prestar fede ai loro sensi; e che, senza un ragionamento, o almeno prima dell'uso della ragione, noi supponiamo un universo esterno e indipendente dalla nostra percezione, che esisterebbe anche se non ci fosse o fosse annientata ogni creatura sensibile. Anche gli animali si regolano secondo lo stesso realismo, e dimostrano la loro fede negli oggetti esterni in ogni atteggiamento, intenzione ed azione.

Sembra cioè evidente che, quando gli uomini seguono questo cieco e incrollabile istinto della natura, suppongono sempre che le pure immagini presenti ai sensi siano i reali oggetti esterni, e non sospettano mai che non siano che rappresentazioni di altro. Per esempio, questo tavolo qui, che vediamo chiaro e sentiamo duro, crediamo che esista indipendentemente dalla nostra percezione, e che sia qualcosa di esterno alla nostra mente che lo percepisce. La nostra presenza non lo fa esistere, la nostra assenza non lo annullerebbe. Esso manterrebbe intiera e costante la sua esistenza anche se non ci fossero esseri intelligenti che percepiscono o contemplano.

Ma questa credenza universale e primitiva di tutti vien presto distrutta da un criticismo più sottile, il quale c'insegna, che tutto ciò ch'è presente al pensiero, è sempre un'immagine o percezione; e che i sensi sono soltanto il tramite di tali immagini, incapace però di attuare un immediato rapporto fra spirito e oggetto. Il tavolo che vediamo sembra rimpicciolire se lo portiamo lontano; ma il tavolo reale, esistente indipendentemente da noi, non soffre alterazioni: dunque, alla mente non era presente che la sua immagine. Queste sono le massime più ovvie che ci détta la ragione; e nessun uomo provvisto di cervello ha mai dubitato, che le esistenze

di cui parliamo dicendo « questa casa » o « quest'albero » siano altro che percezioni nella mente e copie fievoli o rappresentazioni di altre esistenze, che restano in sé e identiche a sé.

3. *Il soggettivismo.*

A questo punto siamo dunque costretti dalla ragione a contraddire e ad abbandonare i primi istinti di natura, e ad accogliere un diverso concetto sull'evidenza sensibile. Ma qui la filosofia si viene a trovare in grande imbarazzo allorquando passa a giustificare questo nuovo concetto e non vuol cadere nelle obbiezioni cavillose degli scettici: non può continuare a difendere l'infallibilità e necessità dell'istinto naturale, poiché ci portano a un sistema affatto diverso, (a quel realismo ingenuo) che è riconosciuto fallace e perfino erroneo; e giustificare questo preteso sistema filosofico con una catena d'argomenti chiari e convincenti, va oltre ogni nostro potere.

Con quale argomento si può provare, che la percezione, ch'è del soggetto, dev'esser prodotta da un oggetto esterno del tutto eterogeneo e tuttavia somigliante, se fosse mai possibile, ad essa? Non potrebbe sorgere o dalla stessa energia spirituale, o per suggerimento di qualche invisibile e ignoto spirito, o per qualche altra ancor più ignota causa? Si riconosce, in via di fatto, che molte di queste immagini non sorgono da alcun oggetto esterno, come nei sogni, allucinazioni e altre malattie mentali. E niente è più inesplicabile del modo in cui il corpo può agire sullo spirito al punto da portare un'immagine di se stesso a una sostanza, che vien supposta così diversa e perfino opposta alla sostanza fi-

sica. Che le percezioni sensibili sian prodotte da oggetti esterni lor somiglianti, è una questione riguardante i fatti; ma come risolverla? Certamente, con l'esperienza, come si fa in ogni altra questione di questo genere: ma qui l'esperienza è del tutto muta, e non può esser che muta. Lo spirito non ha altro, presente a sé, che le percezioni, e non gli è possibile aver alcuna esperienza diretta della lor connessione con gli oggetti. L'ipotesi d'una tal connessione è dunque priva d'ogni fondamento logico.

Fare poi ricorso alla veracità dell'Essere supremo, allo scopo di provare la veracità dei nostri sensi, è proprio come aggirarsi in un inatteso circolo vizioso. Se la veracità di Dio riguardasse minimamente l'argomento, i nostri sensi dovrebbero essere assolutamente infallibili, perché (se le percezioni sono in Dio, o di Dio) Dio non può ingannare (laddove, invece, spesso c'ingannano). Senza dire che, una volta posta in dubbio la realtà esterna, rimarremo a corto di argomenti anche per dimostrare la realtà di quell'Essere, o di una parte de' suoi attributi (l'estensione e la realtà del mondo).

Questa dunque è un'istanza nella quale gli scettici più intelligenti e più filosofici trionferanno sempre, cercando d'insinuare il dubbio generale in ogni oggetto di ricerca e di conoscenza. Essi posson dire: Voi seguite gl'istinti e le naturali inclinazioni, prestando fede alla veracità dei sensi? Ma questi vi portano a credere, che le semplici percezioni e le immagini sensibili sono il reale oggetto esterno. O sconfessate questo principio per abbracciare un'opinione più razionale, e cioè che le percezioni sono soltanto rappresentazioni (soggettive) di qualcosa di esterno? E allora vi allontanate dalle vostre tendenze spontanee e dal modo di sentire più comune; ed anche così non riuscite ad appagare la

vostra ragione, che non troverà mai argomenti convincenti per dimostrare con l'esperienza che le percezioni sono connesse con qualche oggetto (esistente) fuori di esse.

4. *L'immaterialismo di Berkeley.* [1]

C'è un'altra posizione scettica dello stesso tipo, derivante da una filosofia più profonda; essa meriterebbe la nostra attenzione, se fosse conveniente tuffarsi tanto a fondo per poi scoprire argomenti e ragioni che servon così poco a intenti positivi.

Si ammette universalmente dai filosofi moderni, che tutte le qualità sensibili degli oggetti, come il duro e il molle, il caldo e il freddo, il bianco e il nero ecc., sian qualità soltanto secondarie, non esistenti negli oggetti in sé, ma come nostre percezioni che non hanno un archetipo o modello esterno che esse rappresentino. Ma se si concede questo per le qualità secondarie, lo si deve dire anche per le qualità primarie della estensione e solidità, non potendo le ultime aver maggiori titoli delle prime a chiamarsi così. Anche l'idea di estensione è infatti totalmente acquisita per mezzo del senso della vista e del tatto (e così la corporeità); e se tutte le qua-

[1] Quest'argomento è tratto dal Berkeley, e invero molti scritti di questo genialissimo autore costituiscono le più belle lezioni di scetticismo antico e moderno. Però, egli dichiara nel titolo del suo « Trattato » — e, certo, in perfetta buona fede — d'aver composto il suo libro contro gli scettici, come contro gli atei e i liberi pensatori (o « deisti »). Ma che tutti i suoi argomenti, malgrado la diversa intenzione, siano in realtà puramente scettici, appare dal fatto che non ammettono replica, eppure non convincono. Il loro unico effetto è di produrre, al momento, sorpresa, perplessità e confusione, ch'è il risultato dello scetticismo. (*Nota dell'A.*).

lità percepite coi sensi sono nella mente e non nell'oggetto, la stessa conclusione deve abbracciare anche l'idea di estensione, che dipende in tutto da idee sensibili, ossia da idee di qualità seconde. Nulla ci può salvare da questa conclusione, a meno di affermare che le idee di qualità prime son ottenute per astrazione: opinione che, a ben esaminarla, rende quelle idee (in quanto astratte) inintelligibili e perfin assurde. Un'estensione che non sia tangibile né visibile, non è concepibile; e un'estensione tangibile e visibile che non sia né dura né molle, né bianca né nera ecc., è ugualmente fuori della sfera dell'intelletto umano. Provatevi a concepire un triangolo in generale, che non sia né isoscele né scaleno, e non abbia alcuna particolare lunghezza e proporzione dei lati; e tosto vedrete l'assurdità di tutte le nozioni scolastiche circa la realtà delle idee astratte e generali.

5. *La critica alla scienza razionale.*

Sembrerà assai strano che gli scettici intendano distruggere la ragione con ragionamenti e giudizi, eppure questo è il grande intento di tutte le loro critiche e ricerche. Essi lavorano ad accumulare obbiezioni, da una parte contro il ragionamento astraente, dall'altra contro quello riguardante i dati di fatto e le cose esistenti.

La principale obbiezione contro i ragionamenti astratti (delle scienze pure) è derivata dall'esame delle idee di spazio e tempo; idee che nella vita comune e per chi non ci riflette son molto chiare e intelligibili, ma quando passano per la trafila delle scienze pure, e ne sono il principale obbietto, forniscono concetti che poi sembrano pieni di assurdi

e di contraddizioni. Non c'è dogma sacerdotale, inventato per domare e sottomettere la ribelle ragione, che abbia mai urtato il buon senso più di quanto fa la dottrina dell'infinita divisibilità dello spazio, con le sue conseguenze, pomposamente ostentate dai matematici e dai razionalisti con una specie di trionfale esultanza. Definire una quantità infinitamente più piccola d'ogni quantità finita, che a sua volta contenga quantità infinitamente più piccole di sé, e così all'infinito: ecco una costruzione tanto audace e prodigiosa, che finisce per schiacciare la base dimostrativa su cui pretende reggersi, perché urta i principii più semplici e chiari dell'umana ragione.

Ma ciò che rende il fatto più straordinario, è che queste apparentemente assurde opinioni si sostengono per mezzo d'una catena di ragionamenti d'una chiarezza e naturalezza estrema, dove non riusciamo ad accettar le premesse senz'ammettere le conseguenze. Nulla convince e soddisfa più dei teoremi sulle proprietà del cerchio e del triangolo; ma se li abbiamo accettati, come negare poi che l'angolo formato dal cerchio con la sua tangente è infinitamente minore d'ogni angolo rettilineo; che se il diametro del cerchio cresce all'infinito, l'angolo diminuisce all'infinito; e che l'angolo formato da altre curve con le loro tangenti può esser infinitamente più piccolo di quello del cerchio con la sua tangente, e così all'infinito? La dimostrazione di questi teoremi sembra altrettanto ineccepibile come quella che prova che la somma dei tre angoli d'un triangolo è uguale a due retti, benché questo secondo concetto sia facile e spontaneo mentre il primo è gonfio d'assurdo e d'inverosimiglianza. Qui, la ragione sembra piombare in una specie di stupore e disorientamento che, anche senza i suggerimenti degli scettici, genera in lei il dubbio su se

medesima e sui suoi fondamenti. Essa vede un fascio di luce che illumina alcune regioni, ma limitato dall'oscurità più profonda. Fra luce e oscurità, la ragione resta così abbacinata e confusa, che non può pronunciarsi con sicura certezza su nessuna cosa.

L'assurdità di queste audaci tesi delle scienze razionali diviene, se possibile, ancor più palpabile riguardo ai concetti sul tempo. Un numero infinito di momenti di tempo reale, che si succedono esaurendosi l'un dopo l'altro, appare una contraddizione così evidente, che nessun uomo pensante e di sano criterio la potrebbe mai ammettere, nonché averne un vantaggio scientifico.

Tuttavia questa scepsi, cui la ragione è tratta da quelle evidenti assurdità e contraddizioni, non basta a darle quiete e riposo. Resta assolutamente incomprensibile come delle idee chiare e distinte possano contenere delle note contraddittorie con sé e con altre idee chiare e distinte; e questo è forse l'estremo dell'assurdo logico. Per cui nulla è più scettico e pieno di dubbi e incertezze di questo scetticismo medesimo, sorgente da qualche conclusione paradossale delle scienze geometriche e quantitative.

6. *Lo scetticismo e la vita pratica.*

Le critiche scettiche sul valore della certezza morale, come dei ragionamenti concernenti l'esperienza, sono o popolari o filosofiche. Le obbiezioni popolari son dedotte dalla naturale debolezza del nostro intelletto, dal contraddirsi delle opinioni secondo i tempi e i paesi, dal variare dei nostri giudizi secondo che siamo sani o ammalati, giovani o

vecchi, fortunati o infelici; dalle continue contraddizioni di pensiero o di sentimento in ciascun individuo, e da mille altri argomenti del genere. Non importa soffermarci oltre su questo punto: sono obbiezioni piuttosto deboli. Infatti, siccome nella vita pratica noi ragioniamo sempre di fatti e cose esistenti, e noi stessi non potremmo sussistere senza adoperare continuamente questo modo empirico di ragionare, ogni obbiezione popolare dedotta da esso non ne può distruggere l'evidenza. Il grande avversario del pirronismo, ossia dello scetticismo radicale, è l'azione, il fare pratico, l'attività della vita comune. I principii scettici posson fiorire e trionfare nell'ambiente cólto, dove, invero, è difficile, per non dire impossibile, confutarli; ma non appena vengono all'aria libera, e, di fronte alla realtà dei fatti che muovono le nostre passioni e i nostri affetti, vengono a cozzare coi principii più urgenti della nostra natura, svaniscono come il fumo e lasciano anche gli scettici più ferrati nella medesima condizione d'ogni altro mortale.

Meglio è dunque che lo scettico si tenga nella sua sfera, svolgendo quelle obbiezioni di natura filosofica che nascono dalla ricerca più critica. Qui ha ampio campo di trionfo, insistendo giustamente su questo punto: che la nostra certezza sui contenuti dell'esperienza per ciò che trascende i sensi e i ricordi dipende tutta dal rapporto di causa ed effetto; che noi non abbiamo altra idea di questo rapporto se non quella d'una frequente contiguità fra due oggetti; che non abbiamo una vera ragione di credere che questi oggetti, per essere stati più volte uniti nella nostra esperienza, lo debbano esser ugualmente in nuove esperienze e nello stesso modo; e infine che nulla ci spinge a questa illazione fuorché l'abitudine o un certo istinto, al quale invero è difficile resistere, ma che, come ogni istinto,

può essere fallace e illusorio. Quando lo scettico insiste su queste istanze, egli mostra la sua forza, o per meglio dire la sua e nostra debolezza; e sembra distruggere, per qualche tempo, ogni sicurezza nelle nostre convinzioni.

Queste critiche si potrebbero sviluppare a lungo, se se ne potessero attendere risultati benèfici ed utili in qualche modo alla società. Ecco infatti la più grave e decisiva obbiezione allo scetticismo eccessivo: che nessun bene durevole ne può derivar finché esso rimane in tutto il suo radicale rigore. Basta chieder soltanto allo scettico: qual'è il suo intento? Che cosa si propone di ottenere con tutte queste curiose ricerche? ed egli ha già perduto e non sa che rispondere. Un copernichiano e un tolemaico, sostenendo ognuno il proprio sistema differente di astronomia, possono sperare di convincere l'uditorio che sia rimasto sempre ad ascoltare. Uno stoico e un epicureo svolgono principii che possono non solo esser durevoli, ma aver effetto sulla condotta e il comportamento. Ma un pirroniano non può attendersi che la sua filosofia abbia un'influenza duratura sul pensiero, o, se ne ha, che essa apporti un beneficio sociale. Al contrario, egli deve riconoscere, se vuol riconoscere qualcosa, che il consorzio umano dovrebbe perire se i suoi principii avessero un'assoluta e universal prevalenza. Immediatamente cesserebbe ogni discorso e ogni azione, e gli uomini resterebbero in completa indifferenza fino a che le necessità di natura, rimaste insoddisfatte, condurrebbero al termine questa miserabile esistenza.

Ma, è vero, un tal destino è assai poco temibile: la natura, per principio, è sempre la più forte. E per quanto un pirroniano può momentaneamente gettare sé e gli altri nello sbalordimento e nel disorientamento co' suoi ragionamenti critici, il primo

volgarissimo avvenimento pratico farà volar via i dubbi e le oscillazioni, e lo metterà, nell'agire e nel pensare su ogni cosa, alla pari dei filosofi delle altre scuole, o di quelli che non si sono mai dati a ricerche filosofiche. Svegliato dal suo sogno, sarà il primo a ridere coi suoi avversari e confesserà, che tutte le sue obbiezioni eran puri dilettantismi, e non potevano condurre che a mostrare la strana condizione dell'umanità, che deve agire, ragionare e credere, quantunque non possa soddisfare se medesima, nemmeno con le più diligenti ricerche, intorno al fondamento di quelle attività, o almeno vincere le obbiezioni che si posson muovere ad esse.

7. *Buonsensismo e praticismo.*

Vi è però uno scetticismo più mitigato, o « filosofia accademica », che può esser al tempo stesso durevole ed utile, pur derivando da quel pirronismo, o scetticismo radicale, quando i suoi dubbi aggrovigliati vengano, in certa misura, corretti dal buon senso e dalla riflessione. La gran maggioranza degli uomini sono naturalmente disposti ad affermare dogmaticamente le loro opinioni; e siccome vedon le cose da un sol lato e non hanno idea delle possibili obbiezioni, si buttano a capo fitto in quei principii verso cui sono inclinati, né hanno la minima indulgenza verso coloro che la sentono diversamente. Esitare e bilanciare il pro e il contro inceppa il loro intelletto, urta le loro passioni e sospende la loro azione: essi son quindi sempre impazienti di sfuggire a uno stato d'animo così disagiato, e credono che non basti mai, per meglio liberarsene, l'impeto delle loro asserzioni e l'ostinatezza della loro fede. Ma se questi cervelli dogma-

tici divenissero coscienti della straordinaria debolezza dell'intelletto umano anche nella sua forma più perfetta e quando è più metodico e cauto nel concludere; tale riflessione li indurrebbe naturalmente a una maggiore modestia e riserva, diminuendo la troppo indulgente opinione di se stessi e il loro preconcetto contro gli avversari.

Gli ignoranti potrebbero riflettere un po' sulle doti dell'uomo cólto, il quale, fra i tanti vantaggi dello studio e della meditazione, ha quello di diffidare spesso delle sue conclusioni; e se qualche persona cólta fosse inclinata, per naturale temperamento, all'orgoglio e all'ostinazione, una piccola spruzzatina di pirronismo basterebbe ad abbattere la sua superbia mostrandole che i pochi passi che ha potuto fare oltre la sua schiera sono un nulla se li compariamo a quell'universale perplessità e confusione in cui è destinata a rimanere la natura umana. Insomma, un certo grado di dubbio, di cautela e di modestia, in ogni specie di ricerca e di scelta, dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore che vuol stare nel giusto.

Altra specie di scetticismo mitigato, che può riuscir vantaggioso agli uomini, e che si deduce agevolmente dal dubbio pirroniano, è il precetto di limitare le nostre ricerche a quegli obbietti, che son più adatti alla ristretta capacità dell'umano intelletto. La nostra fantasia sale spontaneamente alle stelle, si delizia di qualsiasi cosa straordinaria e remota, e incontrollata si slancia nelle più lontane parti dello spazio e del tempo, per evadere da un mondo di cose che l'abitudine ha reso troppo note. Ma è un buon criterio di giudizio seguire il metodo opposto, ed evitando le ricerche iperboree limitarsi alla vita comune e ad oggetti che cadan sotto l'esperienza pratica d'ogni giorno, lasciando i voli troppo alti alle ornate penne della poesia e del-

l'eloquenza, oppure all'oratoria dal pulpito e dall'arengo.

Per ridurci a così sobrio proposito, niente di meglio che convincerci, una volta per sempre, di quanto sia stringente il dubbio pirroniano e della impossibilità di liberarcene, se non rifugiandoci nella forza ancor maggiore dell'istinto. Quelli che son portati alla filosofia, continueranno le loro ricerche, pensando che, a parte il godimento immediato d'una simile occupazione, le soluzioni filosofiche non son altro che le riflessioni del senso comune, rese metodiche e rigorose. Ma questi filosofi non avranno più la tentazione di trascender l'esperienza, in quanto ora sapranno quanto sian imperfette le facoltà che adoperano, i loro stretti confini e le lor imprecise operazioni. Quando non riusciamo a darci una soddisfacente ragione sul perché crediamo, dopo cento esperienze, che una pietra (abbandonata a sé) deve cadere, potremo mai trovare una soluzione soddisfacente sull'origine dei mondi e su l'essere e l'eterno divenire della natura?

8. *Due metodi e due oggetti delle scienze: la deduzione razionale sulle quantità matematiche, e l'inferenza causale sui dati dell'esperienza.*

Questo ridurre i limiti delle nostre ricerche è davvero, sotto ogni aspetto, così ragionevole, che per raccomandarcelo basterà un rapidissimo sguardo alle nostre naturali capacità conoscitive in confronto coi loro oggetti. Allora scopriremo quali sono gli obbietti veri e propri della ricerca scientifica.

A mio parere, vi è un solo oggetto delle scienze astratte, ossia della dimostrazione (logica e deduttiva), ed è la quantità e il numero. Ogni tentativo di estendere oltre questi limiti (della misura quan-

titativa) questa forma più perfetta di conoscenza, è pura e illusoria sofistica. Qui, mentre gli elementi quantitativi e numerici son tutti simili, sono i loro rapporti che diventano intricati e involuti: ed è quanto mai interessante, nonché profittevole, scoprire, con una serie di termini medii, le uguaglianze e disuguaglianze a traverso le differenze di forma. Per tutte le altre idee (non quantitative), essendo ciascuna chiaramente distinguibile e non uguagliabile con le altre, tutto il nostro esame si riduce a osservare le loro diversità e, per mezzo della riflessione diretta, ad affermare che una cosa non è un'altra. Se poi nasce qualche difficoltà in queste soluzioni, deriva intieramente dal significato non ben determinato delle parole, che si corregge con definizioni più esatte.

Che il quadrato dell'ipotenusa sia uguale ai quadrati degli altri due lati, non si può sapere, anche avendo definito questi termini esattissimamente, senza una serie di ragionamenti e ricerche. Ma per convincerci della verità di questa proposizione: « dove non c'è proprietà non ci può esser ingiustizia », basta definire i termini e spiegare che l'ingiustizia sta nella violazione di una proprietà. La prima proposizione non è dunque che una definizione meno perfetta. Lo stesso si dica per tutti quei pretesi sillogismi deduttivi che si posson incontrare in ogni branca del sapere, lasciando a parte le scienze matematiche: quantità e numero posson sicuramente esser chiamati, io penso, i soli oggetti proprii di una conoscenza razionale dimostrativa.

Tutte le altre ricerche umane riguardano soltanto cose esistenti di fatto, ed esse evidentemente non posson dimostrare nulla (per via razionale). Qualunque cosa è, potrebbe anche *non essere*. Nessuna negazione di un fatto implica contraddizione; sempre, l'idea di non esistenza d'un essere è altrettanto

chiara e distinta dell'idea della sua esistenza: la proposizione che afferma ch'esso non è, anche se falsa, non è meno concepibile e intelligibile di quella che afferma che è. Il caso è diverso per le scienze propriamente dette (razionali): ogni proposizione falsa è qui anche confusa e inintelligibile. Che la radice cubica di 64 sia eguale alla metà di 10, è una proposizione falsa, e non può esser distintamente concepita. Ma se dico che non è mai esistito Cesare, o l'angelo Gabriele o altro essere, posso fare una proposizione falsa, ma è sempre perfettamente concepibile e non implica contraddizione logica.

L'esistenza, quindi, di un essere reale non si può provare che con argomenti tratti dal rapporto causale, e questi argomenti sono intieramente fondati sull'esperienza. Ragionando a priori, ogni cosa potrebbe produrre qualunque altra cosa: per quanto ne sapremmo, il cader d'una pietra potrebbe spengere il sole, o il nostro volere potrebbe dirigere i pianeti nelle loro orbite. È soltanto l'esperienza che c'insegnerà la natura dei legami di causa ed effetto, e ci farà capaci d'inferire l'esistere d'un oggetto dalla presenza d'un altro. Dello stesso genere è il fondamento del pensiero pratico che forma la parte maggiore del nostro conoscere ed è la sorgente delle azioni pratiche e del comportamento.

Il pensiero pratico riguarda o fatti concreti particolari o generalità di fatti. Tutte le deliberazioni della vita riguardano fatti particolari; e del pari concrete sono le scienze che trattano la storia, la cronologia, la geografia e l'astronomia. Le scienze che invece trattano i fatti in generale sono le scienze politiche, e quelle naturali come la fisica, la chimica ecc., che ricercano le proprietà e le cause di una intiera categoria d'oggetti.

La scienza del divino o teologia, in quanto prova l'esistenza d'una divinità e l'immortalità delle ani-

me, è in parte composta di ragionamenti che concernono fatti particolari, e in parte concernono fatti generali. Essa è fondata sulla ragione, per quanto può esser suffragata dall'esperienza; ma il migliore e maggior fondamento della teologia è la fede e la rivelazione divina.

La valutazione e la critica estetica non sono propriamente oggetti dell'intelletto, ma piuttosto del sentimento e del gusto. La bellezza, quella di natura come quella dei valori umani (arte), è più adeguatamente sentita che percepita. Quando poi ragioniamo su di essa e cerchiamo di fissarne il modello, consideriamo un'altra cosa, ossia il gusto in generale o qualche altra simile attività che può divenire l'oggetto di ragionamenti e ricerche (psicologiche).

Quando noi frughiamo tra i libri, se siamo persuasi dei nostri principii, che cernita dobbiam fare? Se prendiamo in mano un volume, per esempio, di teologia o metafisica scolastica, chiediamoci: « Contiene esso qualche ragionamento logico di quantità e numeri? ». No. « Contiene qualche ragionamento d'esperienza su questioni e dati di fatto? ». Nemmeno. Gettiamolo allora alle fiamme, perché non può contenere altro che sofismi illusorii!

FINE

INDICE

TESTI

HUME